

1-29951
К 64

И. С. Кон

Философский
идеализм
и кризис
буржуазной
исторической
мысли

соцэкгиз · 1959

И. С. Ко н
Ф и л о с о ф с к и й
И Д Е А Л И З М
И К Р И З И С
Б У Р Ж У А З Н О Й
И С Т О Р И Ч Е С К О Й
М Ы С Л И

(КРИТИЧЕСКИЕ ОЧЕРКИ
ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ
ЭПОХИ ИМПЕРИАЛИЗМА)

ИЗДАТЕЛЬСТВО
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
Москва • 1959

Книга молодого ленинградского ученого И. С. Кона представляет собой одну из первых в советской литературе попыток дать критический очерк основных направлений современной буржуазной философии истории. Анализируя многочисленные работы буржуазных историков и философов (английских, американских, французских, немецких, итальянских, испанских и др.), автор обстоятельно разбирает и дает критическую оценку современным идеалистическим концепциям исторического процесса и исторического знания. Автор показывает также, какое пагубное влияние оказывает реакционная философия истории на буржуазных историков, вскрывает ошибочность идеалистической трактовки важнейших методологических проблем исторической науки.

Наше время — период развернутого строительства коммунизма в СССР, перехода от капитализма к социализму в масштабе всемирной истории — это период напряженной идеологической борьбы между социалистической и буржуазной идеологиями. Как сказано в резолюции XXI съезда КПСС, главной задачей в идеологической области в период развернутого строительства коммунистического общества является усиление идейно-воспитательной работы партии, повышение коммунистической сознательности трудящихся и прежде всего подрастающего поколения, воспитание их в духе коммунистического отношения к труду, советского патриотизма и интернационализма, преодоление пережитков капитализма в сознании людей, борьба с буржуазной идеологией.

Чем больше успехи социалистического лагеря, чем шире распространяются идеи коммунизма, тем яростнее сопротивляется империалистическая буржуазия, тем ожесточеннее ее нападки на социалистический строй и марксистскую теорию.

В этой идеологической борьбе, затрагивающей все сферы и области общественной жизни, можно выделить два основных направления. Прежде всего борьба идет непосредственно по проблемам современной политики и экономики. Вторая линия идеологической борьбы затрагивает общетеоретические, философские вопросы,

не имеющие на первый взгляд прямого отношения к политике. Однако в действительности между философскими концепциями и современной политической борьбой существует органическая, внутренняя связь, и нападки буржуазных философов на основные положения диалектического материализма служат теоретическим обоснованием всей буржуазной идеологии и ревизионизма.

Значительное место в современной идеологической борьбе занимают вопросы философии истории, которая является как бы связующим звеном между идеалистической философией, с одной стороны, и буржуазной социологией, историей, политическими науками — с другой.

Как справедливо замечает французский философ-марксист Роже Гароди, «все современные философские атаки против марксизма основываются на субъективистской концепции истории и социологии»¹. Сотни буржуазных философов, историков и социологов подвергают систематическим нападкам идею о возможности научного исследования истории общества, они пытаются доказать, что история ограничивается только описанием единичных событий, что она всегда была и будет субъективной как в своих предпосылках, так и в своих выводах, что нелепо говорить об «уроках истории».

Этот поход против идеи объективной исторической науки, возрождающий давно забытые реакционные концепции, имеет не только академический смысл, его политическая направленность очевидна. Если бы буржуазным философам и социологам удалось доказать, что история общества не может быть научной, что она не дает объективной истины, т. е. такого знания, которое не зависит ни от человека, ни от человечества в целом, то это означало бы вместе с тем разрушение марксистской социологии, исторического материализма. Ведь любые социологические обобщения, из которых мы исходим при оценке тех или иных современных общественных процессов и на

¹ R. Garaudy, La lutte idéologique chez les intellectuels. «Cahiers du communisme» № 7—8, 1955, p. 893. Cp. F. Chatelet, Non, l'histoire n'est pas insaisissable! «La Nouvelle Critique» № 65, mai 1955, p. 56—57.

которых мы основываем свои прогнозы на будущее, суть не что иное, как обобщение определенного исторического опыта. И если бы оказалось, что не может быть научным исследование прошлого, это означало бы, что невозможен и научный анализ настоящего, а следовательно, и научное предвидение будущего.

Реакционная философия истории спекулирует на действительных противоречиях и трудностях исторического познания, всячески абсолютизируя эти трудности и используя тот внутренний кризис, который давно уже переживает буржуазная историческая мысль. Подобно «физическому» идеализму, реакционная философия истории является одновременно и продуктом кризиса буржуазной исторической мысли и одной из его причин. Поэтому необходимо проанализировать не только ее теоретическое содержание и вскрыть социальные корни, но и рассмотреть ее гносеологические корни, связь с определенными внутренними процессами буржуазной историографии. Этому и посвящено настоящее исследование.

Опираясь на гениальные труды Маркса, Энгельса, Ленина, советские и зарубежные философы и историки-марксисты много уже сделали в критике буржуазной философии истории и буржуазной историографии эпохи империализма. Блестящие статьи против Риккерта, Кроче и других основоположников буржуазных философско-исторических школ написаны Г. В. Плехановым. Из ценных книг и статей советских и зарубежных авторов следует отметить, например, книгу В. Ф. Асмуса «Маркс и буржуазный историзм»¹, в которой автор не только рассматривает философско-исторические идеи Бэкона, Гердера, Спинозы, Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, но и подвергает обстоятельной критике «буржуазный алогический историзм эпохи империализма» в лице Г. Риккерта и О. Шпенглера. Представляет интерес книга польского философа Адама Шаффа «Объективный характер законов истории», в которой подвергнуты критике концепции

¹ В. Ф. Асмус, Маркс и буржуазный историзм, Соцэкгиз, М.—Л. 1933.

Дильтея, Виндельбанда, Риккерта, Вебера, Кроче, Мангейма и других реакционных буржуазных философов. Опубликован ряд статей по критике буржуазных теорий исторического круговорота (работы Ю. П. Францева, Э. А. Араб-оглы, Е. С. Маркаряна, Х. Н. Момджяна и др.). Много сделано в плане научной разработки диалектики общественного развития и логики исторического познания (работы Ф. В. Константинова, М. Д. Каммари, П. Н. Федосеева, М. М. Розенталя, Б. А. Грушина и др.).

Немало работ по критике современной буржуазной историографии написано советскими историками. Здесь есть содержательные работы, сочетающие специальный анализ исторических концепций с разбором их философских предпосылок, например «Историография средних веков» О. Л. Вайнштейна. Высокой оценки заслуживает монография А. И. Данилова «Проблемы аграрной истории раннего средневековья в немецкой историографии конца XIX — начала XX в.», первая часть которой посвящена рассмотрению идейно-методологических основ немецкой буржуазной медиевистики конца XIX — начала XX в. Значительный интерес представляют историографические работы Е. А. Косминского, А. И. Тюменева, А. В. Ефимова, И. П. Дементьева и др. Большую работу по критике буржуазной историографии проводят зарубежные историки-марксисты. Достаточно назвать работы Л. Штерна, В. Маркова, Э. Энгельберга, Ж. Брюа, Г. Аптекера и др.

Однако при всех достоинствах указанных работ они не дают обобщающей картины буржуазной философии истории эпохи империализма. В работах, написанных философами, критика реакционных философско-исторических концепций часто дается вне связи с состоянием буржуазной историографии. В специальных же историографических исследованиях, за редкими исключениями, недостаточно конкретно показывается зависимость теоретических взглядов историков от господствующих мнений буржуазной философии. Кризис буржуазной исторической мысли рассматривается в нашей литературе

главным образом с его социальной, классовой стороны, гносеологические корни этого кризиса и его связь с теоретическими проблемами научного мышления до сих пор не исследованы.

Автор настоящей работы стремился, во-первых, выяснить вопрос о том, как из кризиса буржуазной исторической мысли рождается реакционная философия истории; во-вторых, дать критический анализ ее основных направлений и ее влияния на теоретическое мышление профессиональных буржуазных историков; в-третьих, попытаться поставить с марксистско-ленинских позиций некоторые наиболее актуальные теоретические проблемы, запутанные реакционной философией истории.

Само собой разумеется, что задача эта слишком обширна и сложна, чтобы можно было решить ее сразу и во всем объеме. Данная книга представляет собой лишь первое приближение, и ее тема, несомненно, потребует дальнейшей серьезной работы как по линии объема поставленных проблем, так и по линии углубления теоретического анализа.

Имея в виду специфическую задачу данной монографии, следует заметить, что она не является историей буржуазной философии истории XX в. в целом. Здесь анализируются только те философские направления, которые оказывают наибольшее влияние на историческую мысль; при этом они рассматриваются не целиком, а только в их отношении к истории; их общие исходные посылки затрагиваются лишь в той мере, в какой это необходимо для выяснения поставленной задачи. В книге рассмотрены воззрения не всех представителей взятых направлений,— это было бы совершенно непосильно, но лишь наиболее влиятельных философов. Подвергая критическому разбору установки идеалистических школ в области философии и методологии истории, мы не исследуем специально общественно-политические воззрения этих философов, так как это самостоятельная и притом весьма обширная задача.

Тем более данная работа не является историографической. Критический разбор конкретно-исторических

исследований предполагает анализ не только их теоретических предпосылок, но и того фактического материала, на котором они построены, что выходит за рамки не только нашей темы, но и философии вообще.

Классическим образцом исследования философских вопросов специальной науки является ленинский анализ кризиса физики, данный в книге «Материализм и эмпириокритицизм», 50-летие которой все прогрессивное человечество отмечает в этом году. Предваряя свой анализ, В. И. Ленин писал: «Само собою разумеется, что, разбирая вопрос о связи одной школы новейших физиков с возрождением философского идеализма, мы далеки от мысли касаться специальных учений физики. Нас интересуют исключительно гносеологические выводы из некоторых определенных положений и общеизвестных открытий»¹. Руководствуясь гениальными ленинскими идеями, автор настоящей работы и попытался подойти к освещению кризиса буржуазной исторической мысли.

¹ В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 239.

Автор

ВВЕДЕНИЕ

КРИЗИС БУРЖУАЗНОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ МЫСЛИ В ЭПОХУ ИМПЕРИАЛИЗМА

„Кризис историзма“ и его социальные корни

Современная буржуазная историография переживает глубокий идейный кризис. Нет, пожалуй, ни одной историографической работы, которая бы так или иначе не говорила об этом кризисе, начавшемся на рубеже XX в. и продолжающемся вот уже полстолетия. Буржуазные историографы по-разному описывают симптомы и объясняют причины этого кризиса исторической мысли, но все они сходятся на том, что теперь поставлены под сомнение самые основы исторической науки, что последняя все больше пропитывается идеями релятивизма, что как методы, так и результаты исторических изысканий представляются все более шаткими и ненадежными. «Кризис историзма,— писал в 1932 г. немецкий историк Карл Хойсси,— это кризис исторической мысли в годы после мировой войны», когда во всех областях и проблемах истории «звучали резкие ноты антиисторического скепсиса»¹.

XIX век был веком истории, пишет итальянский исследователь Альфредо Галлетти. XX век «лишил историю ее престижа и ее царственного достоинства, заточив ее в монашеские кельи эрудиции или сделав ее служанкой политики... Никто не верит больше, что она (история.— И. К.) чему-то учит, никто не видит в ней, как прежде, великую нравственную школу, которая учит размышлять, предвидеть события и управлять ими»².

¹ К. Heussi, Die Krisis des Historismus, Tübingen 1932, S. 21; 36.

² А. Galletti, Natura e finalità della storia nel moderno pensiero europeo, Milano 1954, p. 15, 16. Cp. O. Brunner, Abendländisches Geschichtsdenken, Hamburg 1954.

Что же произошло с историей? Что имеют в виду буржуазные авторы, говоря о «кризисе историзма?»

Буржуазные мыслители вкладывают в термин «историзм» часто совершенно различное содержание. Одни усматривают существо его в том, что основа каждого явления обнаруживается в его собственной истории и, следовательно, может быть открыта лишь с помощью исторического изучения. Поэтому «история — это главная дорога к мудрости в человеческих делах»¹.

Другие под «историзмом» понимают специфическое мировоззрение, характерное для немецкой историографии начала XIX в. Фридрих Мейнеке, автор труда «Возникновение историзма»², выводит этот «историзм» из взглядов тех мыслителей XVII—XVIII вв., которые восстали против декартовского рационализма. Лучшую формулировку теоретических принципов «историзма» Мейнеке, а за ним и многие другие исследователи находят у Гете, а его высшее практическое воплощение — в работах Ранке. «Историзм» в этом понимании выступает прежде всего как реакция против натурализма и детерминизма XVIII в. Верная диалектическая мысль о необходимости движения от единичного к общему в ходе исторического исследования превращается здесь в утверждение, что, поскольку все явления носят индивидуальный характер, исторический процесс не может быть объяснен при помощи общих законов, он есть выражение внутренней тенденции, «духовной спонтанности» и т. д.³ Абсолютизируя изменчивость исторического процесса, такой «историзм» неизбежно вырождается в иррационализм и релятивизм.

Иногда термин «историзм» отождествляют с идеалистической философией Бенедетто Кроче, которую сам автор называл «абсолютным историзмом», утверждая, что жизнь и реальность суть не что иное, как история⁴. Однако, будучи объективным идеалистом,

¹ М. R. Cohen, *The Meaning of History*, La Salle 1947, p. 16.

² См. Fr. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, Bd. 2, München und Berlin 1936.

³ См. W. Hofer, *Geschichtsschreibung und Weltanschauung*, München 1950, S. 494. Cp. H. R. Srbik, *Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart*, München — Salzburg 1950, Bd. 1, S. 191.

⁴ См. B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*. 3-e ed., Bari 1939, p. 51.

Кроме отождествлял «реальность» с «духом», и вся история оказывается у него лишь «историей духа».

Можно было бы привести еще несколько различных определений данного термина¹. При таком разном в определении «историзма» буржуазные авторы, естественно, резко расходятся в характеристике причин и сущности «кризиса историзма». Одни имеют в виду кризис метафизического натурализма и позитивизма в истории, другие — кризис рационалистических теорий прогресса, третьи — внутренний кризис исторической науки, четвертые — общий кризис буржуазного мировоззрения и т. д. Не будучи в состоянии вскрыть глубокие причины *кризиса буржуазной исторической мысли*, некоторые из этих исследователей весьма тонко *описывают симптомы* этого кризиса.

Характерна в этом смысле книга Пьера-Анри Симона «Дух и история»². Сравнивая историческое сознание XIX и XX вв., Симон приходит к выводу, что главное различие между ними состоит в том, что «человек XX века утратил веру в свою историю»³. Почему это произошло?

XIX век, по мнению Симона, был сравнительно мирным веком. Это был золотой век буржуазной цивилизации, когда быстро развивавшийся капитализм был уверен в своих ценностях и в своем будущем. То же спокойствие наблюдалось и в историческом мышлении. «В течение спокойного периода, когда нравы изменяются медленно и незначительно, когда законы устойчивы и принципы во всех областях — в политике, морали, философии, религии — кажутся упроченными, естественно, что люди успокаиваются в иллюзии, будто они ускользают от ударов времени, и они меньше всего заботятся о своей собственной истории; они верят в устойчивость своей природы и чувствуют себя приспособленными к ней»⁴. История прошлого кажется им такой же логичной и ясной, как настоящее.

¹ См. D. E. Lee and R. N. Beck, The Meaning of «Historicism», «The American Historical Review», v. LIX, № 3, April 1954.

² P.-H. Simon, L'Esprit et L'Histoire, Essai sur la conscience historique dans la littérature du XX siècle, Paris 1954.

³ Ibid., p. 217.

⁴ Ibid., p. 17—18.

Совсем другое дело, по мнению Симона, XX век с его ужасными войнами, отчаянием и пессимизмом. В громе орудий 1914 г. рухнула и уверенность в настоящем и вера в могущество истории. Человек с ужасом осознал, что история — это не только прошлое, что и сам он беспомощно барахтается в потоке истории, не зная, куда принесет его этот поток. «Пройдена фаза, когда история могла казаться прекрасной рекой, по которой интересно подыматься и которую приятно созерцать с твердой земли. Теперь историю понимают такой, какова она в действительности: как текущий элемент, который несет человека, как море, на котором человеческая воля в сочетании с силами рока вырисовывает извилистый маршрут плавания, цель которого никогда нельзя знать заранее и где всегда возможно крушение»¹. Человек XX века, по словам Симона, видит в истории не логику, а трагедию и не верит в возможность исторического предвидения. Люди теперь якобы уже не претендуют на то, чтобы «творить историю», они только возобновляют путь с того места, до которого довели его предшествующие поколения, и в свою очередь ценою жестоких страданий прокладывают его дальше, «не имея другой уверенности, кроме радости при каждом преодоленном препятствии, при каждом успехе, приближающем нас к неизвестной цели нашего земного пути»².

Импрессионистская картина Симона далека от научного анализа действительности, но она метко схватывает характерные черты кризиса современной буржуазной исторической мысли, ее пессимизм, болезненный скепсис, сомнения в прошлом и неуверенность в будущем.

Судьбы исторической науки вызывают тревогу и у профессиональных ученых-историков. Характерна в этом смысле лекция известного французского историка Фернана Броделя, озаглавленная «Ответственность истории». Все неустойчиво в этом мире, все неустойчиво и в науке — вот главный тезис Броделя. «Да, сколько перемен! — восклицает он. — Все или почти все социальные символы, в том числе такие, за которые еще вчера мы готовы были бы умереть без долгих разговоров, утра-

¹ P.-H. Simon, *L'Esprit et L'Histoire*, p. 25.

² Ibid., p. 221.

тили свое содержание... Все интеллектуальные понятия изуродованы или разбиты. Наука, на которую мы, невежды, опирались, даже не зная ее, наука — это убежище и новый символ веры XIX века — внезапно совершенно преобразилась, чтобы возродиться к новой жизни, чудесной, но неустойчивой, всегда в движении, но недоступной; и у нас, без сомнения, никогда больше не будет ни времени, ни возможности восстановить с ней надлежащий диалог. Все социальные науки, включая историю, изменяются в том же направлении, хотя и не столь очевидно, но столь же решительно. Новый мир, почему же не новая история?»¹

Буржуазные историки называют различные причины кризиса исторической мысли, ликвидировавшего «твердую почву истории». Американский историограф Барнес видит причину кризиса во влиянии «новой психологии», которая «в корне подорвала позиции тех, кто поддерживал идеалы полной исторической объективности», поскольку психология доказала, что всякая умственная работа основана на интересах и эмоциях и, следовательно, в основе своей субъективна². Однако ссылка эта не убедительна, ибо доказательство субъективного характера познавательной активности человека несколько не опровергает объективности содержания наших знаний. Да и кризис исторической мысли не сводится к простому сомнению в достоверности данных истории. К тому же остается неясным, почему историки, столько лет не интересовавшиеся никакой гносеологией, внезапно оказались в плену у этой «новой психологии».

Профессор Пенсильванского университета Николс видит причину кризиса «историзма» во влиянии физики и философии на историю: «Эддингтон и Джинс популяризировали такие понятия, как нематериальная природа материи, и заменили идею стабильного, неизменного научного закона идеей закона статистической вероятности. Историк обнаружил в ряде случаев, что он должен видоизменить свое представление о достоверности. Он понял, что его столь нежно лелеемая объективность и научная точность — нечто иллюзорное и что он должен

¹ F. Braudel, Les responsabilités de l'histoire. «Cahiers Internationaux de Sociologie», t. X, 1951, p. 5.

² H. E. Barnes, A History of Historical Writing, Norman, University of Oklahoma Press, 1938, p. 266.

принять во внимание выводы релятивизма... Такие мысли, с одной стороны, были полезны: они разрушили наивный оптимизм и чувство непогрешимости. Но, с другой стороны, они способствовали возникновению путаницы в некоторых умах, они ослабили уверенность в собственных силах и побудили некоторых ученых принять доктрину неопределенности»¹. Но и это объяснение, конечно, не может быть признано полным. Как ни велико было влияние на историю физики и философии, оно не могло бы вызвать кризис исторической мысли, если бы не было к тому более серьезных внутренних предпосылок.

Немецкий историк Хойсси идет глубже; он доказывает, что кризис буржуазной историографии не является простым результатом влияния на историографию различных философских школ, что «кризис историзма возник из внутреннего развития самой истории»². Но глубоких социальных и гносеологических корней этого кризиса Хойсси не видит. Главной причиной его он считает разочарование в политической и военной истории, которое охватило людей после первой мировой войны, скепсис, порожденный появлением большого количества фальсифицированных документов, и т. д. Кризис буржуазной исторической мысли, несмотря на все оговорки Хойсси, предстает при этом как нечто случайное, как одно из побочных следствий первой мировой войны. Между тем фальсификация документов широко практиковалась буржуазными правительствами и до первой мировой войны, однако это вызывало к жизни лишь новые, более тонкие методы критики источников, но не приводило к общему кризису исторической мысли.

Английский историк Г. Баттерфилд ищет объяснение кризиса исторической мысли в сфере социальной жизни. Отмечая расцвет исторической науки в XIX в., он пишет: «XX век был не таким счастливым для исторических наук; эти науки несут тяжелый ущерб от двух явлений, составляющих величайшие бедствия нашего времени,—именно войн и революций»³. Сразу же воз-

¹ R. F. Nichols, *The Postwar Reorientation of Historical Thinking*, «The American Historical Review», v. LIV, № 1, October 1948, p. 79.

² K. Heussi, *Die Krisis des Historismus*, S. 38.

³ H. Butterfield, *History and Human Relations*, London 1951, p. 160.

никают вопросы: разве XIX век видел мало войн и разве не была французская революция XVIII в. могучим стимулом развития для буржуазной историографии?

В современной истории видит причину кризиса историзма и другой английский ученый — Ф. М. Поуик. Констатируя огромные успехи, достигнутые историками в XX в., он в то же время отмечает гнетущее чувство беспокойства, нависшее над историками, которые не могут дать ясных ответов на запросы современности. Вспоминая свои студенческие годы, Поуик замечает, что в 90-е годы историк чувствовал себя гораздо увереннее. «Причиной этой уверенности было убеждение, что человек приспособился к своему окружению. Это убеждение было разбито, а с ним вместе — и вера в историка. Сдвиги в действительной живой истории — не книжной истории — в течение последних пятидесяти лет опередили изменения в исследовании и размышлениях об истории»¹. Историческая наука отстает от жизни, и в этом причина ее кризиса — таков вывод английского ученого. «Старые спокойные обобщения уже не подходят, а попытки создать новые обобщения слишком нерешительны. Свободная и изящная непринужденность наших предшественников недоступна для нас, потому что весь предмет находится в состоянии постоянного изменения»². Но каковы эти исторические сдвиги, что именно изменилось в общественной жизни и почему историки «не поспевают» за жизнью, Поуик не говорит.

Более широко и остро ставит вопрос о кризисе историзма профессор Оксфордского университета Д. Барраклоу. Он говорит, что главная причина скепсиса и разочарования в истории — отрыв исторической науки от жизни. В настоящее время, по словам Барраклоу, историки нуждаются не столько в новой исследовательской технике, сколько в радикальном пересмотре своих теоретических концепций, причем «главный вопрос состоит в том, что может историк предложить своему поколению, как он готов ответить на запросы тех, кто ищет в истории ключей и указаний для решения современных

¹ F. M. Powicke, *Modern Historians and the Study of History*, London 1955, p. 226.

² Ibid., p. 230.

проблем»¹. Но почему устарели исторические концепции XIX в.? И что необходимо сделать современным историкам, чтобы не отставать от жизни? Барраклоу видит только один аспект — переход от узкого европоцентризма к подлинно всемирной истории. Это действительно назревший и важный вопрос. Но ведь не только европоцентристская ограниченность тяготеет над буржуазной историографией. Да и самый кризис европоцентризма нельзя понять вне более широкого взгляда на историю, помимо анализа классовых противоречий современного общества.

Освещая отдельные стороны изучаемого вопроса, констатируя, что «кризис историзма» связан и с изменениями в общественной жизни, и с внутренними процессами самой исторической науки, и с влиянием на историю других наук — в первую очередь философии, буржуазные исследователи, однако, не показывают самого основного, они не видят внутренней связи всех этих многочисленных факторов. И это не случайно. Кризис исторической мысли — это прежде всего явление социального порядка, поэтому его нельзя понять вне связи с развитием самого буржуазного общества. *Кризис буржуазной исторической мысли*, затрагивающий самые важные, коренные теоретические принципы исторической науки (проблему закономерности общественного развития, объективности исторической науки, единства мирового исторического процесса и его поступательного характера), *является лишь одним из проявлений общего кризиса буржуазной идеологии в эпоху империализма.*

Когда буржуазные социологи пытаются определить характерные черты XX века, они чаще всего говорят о нем как о «веке неопределенности». Так, известный американский историк Г. Коммэджер, проследив духовную эволюцию американского общества с конца XIX в. до середины XX в., следующим образом резюмирует свои наблюдения: «В общей форме можно сказать, что два поколения после 1890 г. были свидетелями перехода от определенности к неопределенности, от веры к сомнению, от уверенности к неуверенности, от кажущегося

¹ G. Barraclough, The Larger View of History, «The Times Literary Supplement», January 6, 1956, p. II.

порядка к нарочитому беспорядку...»¹ В чем причина этой неопределенности, он предусмотрительно умалчивает.

Современный исторический период — это эпоха колоссальных социальных потрясений, гигантского ускорения темпов общественного развития, период разрушения старого, капиталистического мира и рождения нового, социалистического общества. Этот величайший в истории человечества социальный переворот вовлекает в активное историческое творчество широкие народные массы, пробуждает к исторической жизни даже самые отсталые народы, в огромной степени увеличивает роль сознательной деятельности передовых общественных сил. Но эти величественные всемирно-исторические перемены похоронным звоном отдаются в сердцах идеологов империалистической буржуазии, ибо они предвещают ей неизбежную и скорую гибель. Как говорил Монтень, «кого град молотит по голове, тому кажется, будто все полушарие охвачено грозой и бурей».

Испуганная и озлобленная буржуазия не способна и не заинтересована в историческом подходе к явлениям общественной жизни, потому что исторический анализ действительности неопровержимо показывает неразрешимость противоречий капитализма, выход из которых дает только социалистическая революция. Отсюда — глубокая иллюзорность, субъективизм и пессимизм, присущие современному буржуазному сознанию во всех его многообразных формах, отказ буржуазных идеологов даже от тех завоеваний, которые были сделаны общественной мыслью прошлого.

Когда буржуазия была еще революционным классом, когда ее интересы совпадали с требованиями объективных законов общественного развития, ее идеологи горячо ратовали за развитие науки и знания, верили в прогресс и совершенствование человеческого общества, боролись против религии, признавали объективность законов природы и то, что человек — часть природы. Пусть даже эта вера не была научно обоснована, но она призывала к смелым научным дерзаниям, к великим открытиям, к творческому полету мысли.

¹ *H. S. Commager, The American Mind. An Interpretation of American Thought and Character Since the 1880's, New-Haven 1950, p. 407.*

Эта вера была унаследована передовыми деятелями XIX в., в сознании которых служение науке было и служением человечеству. Историография революционной буржуазии также была тесно связана с политической борьбой своего времени и имела резко выраженный партийный, политический характер.

Для историков периода Реставрации, которых справедливо считают высшим этапом развития буржуазной исторической мысли, история была неотделима от современной политической борьбы. Как в настоящем, так и в прошлом они сочувствовали передовым, революционным силам; именно поэтому они сумели разглядеть в истории классовую борьбу и увидеть в ней определенную закономерность.

Огюстен Тьерри, которого Маркс называл отцом «классовой борьбы» во французской историографии, прямо говорил, что исходным пунктом его интересов в области истории была политическая борьба: «Сам выходец из простонародья, я требовал, чтобы ему была отдана его доля славы в наших анналах, чтобы с почти-тельной заботой были собраны воспоминания о плебейской чести, энергии и буржуазной свободе; одним словом, чтобы при помощи науки, соединенной с патриотизмом, делать из старых хроник повествования, способные волновать народную душу»¹. История выступала у Тьерри как внутренне закономерный процесс, изучение которого подводило к определенным политическим выводам в отношении событий современности.

Признание закономерности исторического процесса (хотя эти мыслители и не могли вскрыть подлинный характер этой закономерности), сознание связи прошлого и настоящего вооружало идеологов прогрессивной буржуазии подлинным историческим оптимизмом, было их оружием в борьбе с реакцией.

Положение существенным образом изменилось, когда буржуазия превратилась из революционного класса в господствующий. Победа капиталистического способа производства и постепенное обострение его противоречий развеяли рационалистические иллюзии эпохи Просвещения. В сочинениях философов-позитивистов XIX в. идея единства мировой истории сводится к европоцент-

¹ A. Thierry, Dix ans d'études historiques, Paris 1835, p. 11—12.

ристской схеме, обосновывающей подчинение всего человечества немногим буржуазным нациям; идея «естественного закона» общественного развития сводится к биологическому закону «борьбы за существование», а понятие прогресса — к идее автоматической эволюции и выживания сильнейшего. Это была уже прямая, открытая апологетика существующего строя.

То же самое происходило и в историографии. Раньше задача историков состояла в том, чтобы обосновать необходимость и прогрессивность капитализма по сравнению с феодализмом, и это в основном соответствовало истинному положению вещей. Теперь перед ними ставится иная задача: обосновать классовое господство буржуазии перед лицом поднимающегося рабочего класса, задача защиты старого против посягательств стороны нового. Эту задачу нельзя решить иначе, как при помощи фальсификации истории, путем замазывания противоречий и искажения фактов и выводов. Фальсификация истории становится с этих пор неотъемлемой чертой буржуазной историографии. «Буржуазия,— писал Энгельс,— все превращает в товар, а, следовательно, также и историю. В силу самой ее природы, в силу условий ее существования ей свойственно фальсифицировать всякий товар: фальсифицировала она также и историю. Ведь лучше всего оплачивается то сочинение, в котором фальсификация истории наиболее соответствует интересам буржуазии»¹. Сказанное Энгельсом не следует, конечно, понимать так, что все буржуазные историки являются сознательными фальсификаторами. Речь идет об определенной тенденции, которая, однако, усиливается с каждым поколением.

Своеобразным переломным моментом, вехой, открывающей период нисходящего развития, началом политического оскудения буржуазной общественной науки, в том числе истории, была революция 1848 г. Энгельс писал, что после 1848 г. из исторических наук «совсем исчез старый дух ни перед чем не останавливающегося теоретического исследования. Его место заняли скудоумный эклектизм, боязливая забота о местечке и доходах, вплоть до самого низкопробного карьеризма. Официальные представители этой науки стали откровен-

¹ «Архив Маркса и Энгельса», т. X, 1948, стр. 104.

ными идеологами буржуазии и существующего государства, но в такое время, когда оба открыто враждебны рабочему классу»¹. Приведенные слова Энгельса характеризуют состояние немецкой науки. Но они целиком применимы и к историографии других капиталистических стран².

Буржуазная историческая мысль периода победившего капитализма развивалась под знаком объективизма, который тесно переплетался с апологией существующего строя. Все, что происходит, происходит необходимо, и иначе быть не может. С этой точки зрения самый факт появления определенных общественных порядков и отношений уже является их достаточным обоснованием.

Буржуазные нации Европы создали себе обширные колониальные империи? Ну что ж, значит, они «лучше приспособлены» к жизни, чем народы колоний, и в колониальной эксплуатации заложен величайший социальный прогресс. Рабочие недовольны тем, что они должны трудиться на буржуазию? Совершенно напрасно. Такое «распределение функций» между членами общества заложено в самой природе общественной жизни, и бороться против него — значит бороться против прогресса. Так рассуждали буржуазные социологи в период, когда господство буржуазии казалось еще непоколебимо прочным.

Но чем больше обострялись антагонистические противоречия капитализма, тем больше буржуазную общественную мысль одолевали сомнения, скепсис и пессимизм³. Уже в последней трети XIX в. под влиянием

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные произведения в двух томах, т. II, Госполитиздат, М. 1955, стр. 381—382.

² Из этого памфлета видно, — писал Маркс о брошюре Гизо «Почему удалась английская революция?..», — что даже самые умные люди ancien régime (старого порядка. — *Ред.*), даже те, кому ни в коем случае нельзя отказать в своего рода таланте историка, до того сбиты с толку роковыми февральскими событиями, что утратили всякое понимание истории, даже понимание своих собственных прошлых поступков... Поистине не только *les rois s'en vont* (короли уходят. — *Ред.*), но также и *les capacités de la bourgeoisie s'en vont* (таланты буржуазии уходят. — *Ред.*). (К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 7, Госполитиздат, М. 1956, стр. 218, 223).

³ «Идеи прогресса и эволюции, — замечает Поль Лафарг, — имели чрезвычайный успех в течение первых лет XIX века, когда буржуазия была еще опьянена своей политической победой и паразитическим ро-

сначала революции 1848 г., а затем Парижской коммуны наиболее чуткие идеологи господствующего класса начали сомневаться в прочности существующего порядка вещей.

Еще более мрачные настроения овладели буржуазными мыслителями в эпоху империализма и особенно в период общего кризиса капитализма. Иррационализм, субъективизм и пессимизм, характерные для современной буржуазной идеологии, не только выражают растерянность буржуазии и ее страх перед историей, но и знаменуют собой переход от прямой апологии капитализма к апологии косвенной. Раньше идеологи буржуазии стремились изобразить капитализм как самый лучший общественный строй, как вершину эволюции человечества. Теперь, в конце XIX и начале XX в., будучи уже не в силах замалчивать отрицательные стороны капитализма, они, наоборот, всячески выпячивают их, но объявляют их свойствами человеческого бытия вообще, делая отсюда вывод, что борьба против этих зол с самого начала обречена на поражение и может принести людям только страдания. Жизнь отвратительна и ужасна, твердят буржуазные философы и социологи, но иной она быть не может; чем больше человек познает мир, тем яснее становится его собственное бессилие. И единственный выход — уйти в сферу своих субъективных переживаний, попытаться спасти во всеобщей катастрофе хотя бы свое жалкое существование.

Стихийность развития капиталистического общества, делающая для буржуазии невозможным сознательное использование экономических законов, всегда была благоприятной питательной средой для всякого рода волюнтаристских, субъективистских концепций. Но теперь эта проблема стоит гораздо острее. Чувство беспомощности перед грядущими событиями, предотвратить которые буржуазные идеологи не могут и которые поэтому

стом своих экономических богатств. Философы, историки, моралисты, политики, беллетристы и поэты подавали свои писания и речи под соусом прогрессивного развития... Но к середине XIX века им пришлось умерить свой безудержный энтузиазм. Появление пролетариата на политической арене Англии и Франции породило в душе буржуазии беспокойство за вечность ее социального господства, — и прогресс потерял в ее глазах свое очарование» (*П. Лафарг*, *Экономический детерминизм* Карла Маркса, М.—Л. 1928, стр. 24).

кажутся им непознаваемыми и иррациональными,— это характернейшая черта всех их рассуждений об истории.

Отсюда и вытекает тот воинствующий иррационализм, «бунт против разума», который наблюдается во всех формах буржуазного сознания и который, по признанию английского буржуазного журнала «The Political Quarterly», представляет собой «общую реакцию против либерального, «прогрессивного», рационального, свободомыслящего, материалистического, оптимистического взгляда.., который 50 лет назад казался твердо установленным фундаментом западной цивилизации»¹. В этом причина похода против идеи закономерности общественного развития, против понятия общественного прогресса, против самой мысли о возможности научного, объективного исторического знания, который ведет современная буржуазная идеология.

Для современного буржуазного сознания история бессмысленна и трагична². Этот страх перед историей и ее законами отражает духовную опустошенность капиталистического общества, отсутствие у него положительных, действенных идеалов. Но дело не только в этом.

Воинствующий буржуазный антиисторизм есть вместе с тем реакция на марксизм и на практические успехи социализма во всем мире. Развитие общества, особенно со времени Великой Октябрьской социалистической революции, постоянно ставит историческую мысль перед вопросами, неразрешимыми в рамках буржуазного мировоззрения. Как объяснить великие, всемирно-исторические сдвиги, связанные с Октябрьской революцией и последующими победами социалистического строя? Американские историки Бирд и Вагтс писали: «В России большевики, весь образ мысли и политика которых основывались на специфической интерпретации и концепции истории, возвестили конец «буржуазной истории», скачок к свободе, освобождение человечества от тирании старой истории и право человечества на создание новой истории... Была ли та интерпретация истории, на которую опирались большевики при осуществлении своей грозной революции, «правильной»

¹ Is there a Revolt against Reason?, «The Political Quarterly», v. XXVI, № 3, July — September 1955, p. 207.

² См. P.-H. Simon, L'Esprit et L'Histoire, p. 172.

интерпретацией? Если она не была истинной, то почему смогли они так эффективно и так безжалостно свергнуть и распотать режимы царя и Керенского? Таковы были вопросы, которые предстояло рассмотреть историкам...»¹

Признать успехи социализма закономерными и неизбежными — значит для буржуазного историка порвать с господствующей идеологией. Признать же, что важнейшие всемирно-исторические события современности в основе своей случайны, — значит для него порвать с наукой. Ибо, если нет ничего необходимого и устойчивого в настоящем, значит, так было и в прошлом, которое изучает этот историк. Поэтому эти историки делают вывод о том, что необходимость, которая констатируется в событиях прошлого, есть, по-видимому, лишь наша собственная ретроспективная иллюзия.

Если отвергается идея объективной закономерности общественного развития, то рушится и понятие единства мировой истории и идея прогресса; им нет места там, где царит хаос и случайность. Коль скоро исторический процесс перестает быть объективным, естественноисторическим процессом, не может быть и объективного исторического знания, становится невозможной наука истории. А вместе с исторической наукой рушится и научная социология, поскольку последняя может черпать свой материал только в истории. Неспособность правильно понять современную историю порождает ошибочные трактовки исторического прошлого, а искажение этого прошлого в свою очередь делает невозможным научное познание настоящего.

Таким образом, банкротство *буржуазной* науки было «оправдано» ссылками на невозможность объективной общественной науки вообще.

История повернулась против буржуазии, поэтому и начался поход против исторической науки. «История, — писал, например, известный французский поэт-декадент академик Поль Валери, — это самый опасный продукт, выработанный химией интеллекта. Ее свойства хорошо известны. Она заставляет мечтать, она опьяняет народы, порождает у них ложные воспоминания, растрав-

¹ Ch. A. Beard and A. Vagts, Currents of Thought in Historiography, «The American Historical Review», v. XLII, № 3, April 1937, p. 463.

ляет их старые раны, мучает их во время отдыха, вызывает у них манию величия и манию преследования и делает нации желчными, высокомерными, нетерпимыми и тщеславными. История оправдывает все, что угодно. Она не учит абсолютно ничему, ибо содержит в себе все и дает примеры всего»¹. Исторический процесс в глазах буржуазных философов — это хаотическое нагромождение нелепых случайностей и трагических ошибок, которые нельзя предвидеть и невозможно предотвратить. История — это бесконечная дорога из Ниоткуда в Никуда, по которой понуро бредет терзаемое сомнениями и страхом беспомощное человечество, а историческая наука — простой набор никому не нужных фактов, произвольно подобранных для иллюстрации заведомо субъективных, бездоказательных теорий.

Анализируя философско-исторические течения эпохи империализма, необходимо иметь в виду сложность этих течений и то, что очень часто реакционные и вредные идеи высказывают и пропагандируют субъективно честные и добросовестные люди, серьезные ученые, лично, по своим убеждениям, не желающие ни укреплять капитализм, ни подрывать научное знание. Очень уж неспокойна, необеспеченна и тревожна жизнь в современном капиталистическом обществе. Кто знает, что будет завтра? Две мировые войны на протяжении одного поколения, экономические кризисы, постоянные политические конфликты, идеологический разлад. Как сохранить веру в историю, когда рушатся все старые устои, когда все трещит и шатается?

Трудно рядовому буржуазному интеллигенту с его многочисленными предрассудками, с его старой традицией политического нейтрализма увидеть в разрушении старого мира рождение нового и не только увидеть, но и самому принять участие в строительстве этого нового. А без этого невозможно понять современную историю. Отсюда — глубокий трагизм людей, все идеалы и убеждения которых оказались разбиты и изуродованы.

Мог ли предвидеть французский историк Гастон Рупнель, что в его собственном доме будут хозяйничать немецкие солдаты? Поэтому, когда это случилось в 1939 г., Рупнель растерялся. «Это была гибель старой

¹ P. Valéry, *Regards sur le monde actuel*, Paris 1931, p. 63—64.

истории!.. Той истории, которую я преподавал более сорока лет, преподавал с надеждой и верой!»¹ — писал он позднее. Теперь Рупнель увидел в истории только «ложь веков и людей», а единственный выход он нашел в уходе от действительности в мир религии и мечты. Вступление в войну Советского Союза вернуло Рупнелю надежду на освобождение. Но и тогда он не стал борцом, он только сменил безнадежность отчаяния надеждой на таинственное «провидение»: «В истории нет другой реальности, кроме этого безымянного разума, который вносит порядок или беспорядок в человеческий муравейник»². Это отчаяние старого, больного человека, потерявшего надежду понять слишком сложную для него действительность, не следует, конечно, расценивать как сознательную «империалистическую пропаганду». Но объективный, классовый смысл подобных высказываний от этого не меняется.

Современный антиисторизм не только стихийно вырастает из недр разлагающегося буржуазного общества. Его сознательно насаждают и пропагандируют наиболее реакционные круги как средство идеологической борьбы с марксистско-ленинским мировоззрением. Не в силах противопоставить марксизму никакой положительной программы, они усиленно распространяют разрушительный скептицизм, рассчитывая с его помощью подорвать самые основы диалектико-материалистического мировоззрения и доказать «беспочвенность» его политических выводов. «Может быть, интеллигент разочаруется в политике в тот день, когда он обнаружит ее границы... Нам не страшна индифферентность... Будем изо всех сил призывать скептиков, если именно они должны потушить фанатизм»³, — пишет один из самых ярких «критиков» исторического знания и коммунизма в Европе — Арон.

Таким образом, кризис буржуазной исторической мысли есть явление социальное, порожденное общим кризисом буржуазной идеологии в эпоху империализма, а философско-исторические теории идеологов империализма являются их непосредственным теоретическим

¹ «Annales. Economies. Sociétés. Civilisations» № 4, octobre — décembre 1947, p. 481.

² G. Roupnel, Histoire et Destin, Paris 1943, p. 317.

³ R. Aron, L'opium des intellectuels, Paris 1955, p. 334.

оружием в борьбе против коммунистического мировоззрения.

Но это только одна, хотя и наиболее существенная, сторона дела. Процесс развития любой науки, в том числе истории, нельзя рассматривать как простое отражение определенных социальных изменений. Развитие науки подчинено своим особым внутренним закономерностям, и общественные отношения воздействуют на содержание и методы науки через эти закономерности. В. И. Ленин указывал, что реакционные популяризации в науке, неизбежные в условиях классово антагонистического общества, порождаются самим прогрессом науки, но закрепляют их своекорыстный интерес господствующих классов. Это полностью относится и к исторической науке.

„Кризис историзма“ как результат внутреннего развития буржуазной исторической мысли

В исторической науке в конце XIX — начале XX в. не было и не могло быть такой радикальной революции, как в физике, поскольку революция в социологической теории была произведена Марксом еще в середине XIX в. Однако прошло немало времени, прежде чем этот революционный переворот нашел определенное отражение в буржуазной историографии.

Как известно, теоретическая мысль в области истории в XVIII и первой половине XIX в. развивалась в форме так называемой философии истории, возникшей в противовес бессмысленной фактографии средневековых хронистов, с одной стороны, и провиденциализму католических теологов — с другой. Вольтер, который, по выражению Пушкина, «первый пошел по новой дороге и внес святильник философии в темные архивы истории», первым поставил задачу создания философии истории, т. е. универсального исторического обозрения человеческой культуры. «Цель моего труда, — писал он, — не в том, чтобы показать, что такой-то не стоящий внимания государь следовал за таким-то правителем-варваром. Нужно изучать дух, нравы, обычаи народов»¹.

¹ Цит. по книге «Вольтер. Статьи и материалы», изд. АН СССР, М.—Л. 1948, стр. 159.

Вслед за ним Гердер обосновывал необходимость философии истории как особой отрасли знания, занимающейся общими принципами и проблемами истории. В конечном счете философия истории конституировалась в отличие от историографии как самостоятельная наука, призванная «решить, во-первых, вопрос: *существуют ли положительные и неизменные законы исторического развития человеческих обществ?* И если существуют, то, во-вторых: *каковы эти законы?*»¹

Хотя сама постановка вопроса о «неизменных законах» общественного развития является неисторической, возникновение философии истории было большим шагом вперед в развитии исторической мысли. Рассматривая человеческое общество как часть природы, философия истории стремилась найти «естественные законы» истории, подвести исторический процесс под заимствованное из естествознания понятие причинности и освободить его от теологических «чудес» и «откровений».

На основе этой идеи «естественного закона» истории просветители XVIII в. разработали теорию прогресса, рассматривавшую все историческое развитие как неуклонный подъем от низшего к высшему (Кондорсэ); они выдвинули идею о единстве исторического процесса (Гердер); заложили основы истории культуры, противопоставляемой чисто политической истории (Вольтер); обосновали мысль о влиянии на человека географической и социальной среды (Монтескье, Руссо); они выдвинули понятие всемирной истории как всеобщего и единого процесса развития человечества и сделали первые шаги в применении сравнительно-исторического метода и т. д.

Однако борьба просветителей против теологической концепции истории не была последовательной. Как уровень общественного развития, так и уровень развития самого исторического знания не позволяли еще открыть действительные исторические законы. Поэтому философия истории XVIII в., подобно современной ей натурфилософии, оставалась абстрактной, спекулятивной и идеалистической.

¹ М. М. Стасюлевич, Философия истории в главнейших ее системах, изд. 2, СПб 1902, стр. 3.

Рассматривая человека как продукт его социальной среды и не замечая того, что сама эта среда в свою очередь есть продукт человеческой деятельности, французские материалисты тем самым отдавали дань фатализму; «среда» занимала место провидения. Когда же заходила речь об изменении социальных условий, они апеллировали к воле «мудрого законодателя» и тем самым оказывались на позициях волюнтаризма и субъективизма. «...Место действительной связи, которую следует обнаруживать в событиях,— писал Энгельс,— занимала связь, измышленная философами; ...на историю,— и в ее целом и в отдельных частях,— смотрели как на постепенное осуществление идей, и притом, разумеется, всегда только любимых идей каждого данного философа... На место действительной, еще не известной связи ставилось, таким образом, какое-то новое, бессознательное или постепенно достигающее сознания таинственное провидение»¹. Действительная эмпирическая история использовалась при этом лишь как источник иллюстраций для доказательства предвзятого тезиса.

Опираясь на данные естествознания и весьма пренебрежительно относясь к эмпирической историографии, в собственно исторической области французские материалисты редко поднимались над уровнем заурядного прагматического взгляда. Как пишет Энгельс, старый материализм «судил обо всем по мотивам действий, делил исторических деятелей на честных и плутов и находил, что честные, как правило, оказывались в дураках, а плуты торжествовали. Из этого обстоятельства для него вытекал тот вывод, что в истории очень мало назидательного, а для нас вытекает тот вывод, что в исторической области старый материализм изменяет самому себе, считая действующие там идеальные побудительные силы последними причинами событий, вместо того чтобы исследовать, что за ними кроется, каковы побудительные силы этих побудительных сил»².

Философия истории немецкого классического идеализма, напротив, рассматривала общественное развитие как внутренне закономерный, необходимый процесс. Но

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные произведения в двух томах, т. II, стр. 370.

² Там же, стр. 372.

эту необходимость она не выводила из самой истории, а приносила извне, из философии.

Историческая закономерность в концепциях Канта, Фихте и Шеллинга выступает как нечто абсолютное, не связанное с практической деятельностью индивидов, и возможность сознательного воздействия людей на ход их собственной исторической жизни по существу отрицается¹. Это делает исторический процесс совершенно фатальным и мистическим, а в методологии порождает разрыв между философией истории и историографией в собственном смысле. Превратив философию истории в априорную, абстрактную схему, философ отказывался иметь дело с конкретными, единичными фактами. «Философ, который занимается историей в качестве философа,— писал Фихте,— руководится при этом априорною нитью мирового плана, ясного для него без всякой истории; и историею он пользуется отнюдь не для того, чтобы что-нибудь доказать посредством последней (ибо его положения доказаны уже до всякой истории и независимо от нее), а только для того, чтобы пояснить и показать в живой жизни то, что ясно и без истории»². Иначе говоря, согласно Фихте, история лишена всякой философской ценности и годится только для иллюстрации заранее данного тезиса. С другой стороны, собственно «история есть чистая эмпирия»³, которая не нуждается ни в какой философии. На долю историка падают лишь обязанности анналиста, а сама история навсегда остается повествованием о единичных фактах.

Подобный взгляд на историю, возводивший в принцип самую слабую сторону тогдашней историографии, не способствовал прогрессу теоретического мышления историков.

Высшим этапом развития буржуазной философии истории была концепция Гегеля. Маркс и Энгельс, решительно порвав с гегелевским идеализмом, тем

¹ Это особенно ярко выступает у Фихте, в его утверждении, что «все, что действительно существует, существует с безусловною необходимостью и с безусловною необходимостью существует именно так, как существует; оно не могло бы не существовать или быть иным, чем оно есть» (Фихте, Основные черты современной эпохи, СПб 1906, стр. 116).

² Фихте, Основные черты современной эпохи, стр. 126.

³ Там же, стр. 122.

не менее с уважением отзывались о философии истории Гегеля¹.

Гегель осуждает мелкотравчатый эмпиризм «первоначальной» и «критической» истории и язвительно высмеивает моральные поучения прагматической историографии². «Философия истории,— подчеркивал он,— означает не что иное, как мыслящее рассмотрение ее... Лишь из рассмотрения самой всемирной истории должно выясниться, что ее ход был разумен, что она являлась разумным, необходимым обнаружением мирового духа...»³ Философия истории, по мысли Гегеля, это не произвольное умствование, а теоретическое обобщение действительного исторического процесса.

Осуждая как мелочную фактографию, так и абстрактный априоризм, Гегель остро ставит вопрос о роли абстракции в исторической науке. «Даже обыкновенный заурядный историк, который может быть думает и утверждает, что он пассивно воспринимает и доверяется лишь данному, и тот не является пассивным в своем мышлении, а привносит свои категории и рассматривает при их посредстве данное; в особенности разум должен не бездействовать, а размышлять, когда дело идет о всем том, что должно быть научным; кто разумно смотрит

¹ Энгельс писал о нем: «Гегелевский способ мышления отличается от способа мышления всех других философов огромным историческим чутьем, которое лежало в его основе. Хотя форма была крайне абстрактна и идеалистична, все же развитие его мыслей всегда шло параллельно развитию всемирной истории... Он первый пытался показать развитие и внутреннюю связь истории, и каким бы странным ни казалось нам теперь многое в его философии истории, все же грандиозность основных его взглядов даже и в настоящее время еще достойна удивления, особенно если сравнить с ним его предшественников или тех, кто после него отваживался пускаться в общие размышления об истории» (*К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные произведения в двух томах*, т. I, Госполитиздат, М. 1955, стр. 331).

² «Правителям, государственным людям и народам с важностью советуют извлекать поучения из опыта истории. Но опыт и история учат, что народы и правительства никогда ничему не научились из истории и не действовали согласно поучениям, которые можно было бы извлечь из нее. В каждую эпоху оказываются такие особые обстоятельства, каждая эпоха является настолько индивидуальным состоянием, что в эту эпоху необходимо и возможно принимать лишь такие решения, которые вытекают из самого этого состояния» (*Гегель, Соч.*, т. VIII, Соцэкгиз, М.—Л. 1935, стр. 7—8).

³ *Гегель, Соч.*, т. VIII, стр. 9, 11.

на мир, на *того* и мир смотрит разумно; то и другое взаимно обуславливают друг друга»¹.

Исходя из этого, Гегель высоко ценил философскую историографию. Без нее исторический процесс представляется людям «...лишь слепой и повторяющейся игрой произвола в разнообразных формах. История фиксирует эту случайность, вносит в нее постоянство, придает ей форму всеобщности, и именно благодаря этому устанавливает правило для нее и против нее»².

Гегель пытался представить историю как единый закономерный процесс, в котором каждая эпоха, будучи неповторимо своеобразной, представляет собою в то же время необходимую ступень в общем развитии человечества. Он подчеркивал поступательный характер развития общества, видя в нем прогресс в сознании свободы, а не только простое изменение. Открытый Гегелем закон отрицания отрицания позволял ему правильно (разумеется, лишь в абстрактно-теоретической форме) разрешить противоречие между поступательным движением и повторением, как бы возвратом к старому, а глубокое понимание диалектики количественных и качественных изменений давало возможность понять, как новое возникает из старого и как оно в свою очередь стареет и уступает место другому.

Гегель решительно отверг иллюзию, «будто мир есть безумный, нелепый процесс», в котором нет ничего, кроме хаоса изменений. «Если мы теперь бросим взгляд на всемирную историю вообще, то мы увидим огромную картину изменений и деяний, бесконечно разнообразных формирований народов, государств, индивидуумов, которые непрерывно появляются одни за другими...

Общей мыслью, категорией, прежде всего представляющейся при этой непрерывной смене индивидуумов и народов, которые существуют некоторое время, а затем исчезают, является *изменение* вообще. Взгляд на развалины, сохранившиеся от прежнего великолепия, побуждает ближе рассмотреть это изменение с его отрицательной стороны. Какой путешественник при виде развалин Карфагена, Пальмиры, Персеполя, Рима не предавался размышлениям о тленности царств и людей и грусти о былой жизни, полной сил и богатой содержа-

¹ Гегель, Соч., т. VIII, стр. 12.

² Там же, стр. 154.

нием?... Но ближайшим определением, относящимся к изменению, является то, что изменение, которое есть гибель, есть в то же время возникновение новой жизни, что из жизни происходит смерть, а из смерти жизнь»¹.

Исторический процесс это не простой круговорот событий, а поступательное движение, в котором старое служит необходимым материалом для нового, более глубокого понимания свободы. Хотя Гегель не отрицает в истории периодов регресса, эти периоды для него суть «внешние случайности». Каждый народ осуществляет в истории свою определенную функцию, выполнив которую и достигнув самосознания, он умирает, уступая место другому.

Рассматривая историю как внутренне необходимый процесс, Гегель пытался сочетать эту общеисторическую необходимость с признанием свободной человеческой деятельности. История, говорил он,— это процесс познания свободы. Но идея свободы реализуется не непосредственно, а через эмпирическую деятельность людей, стремящихся к удовлетворению своих потребностей. Разум правит миром. Но в своей практической деятельности люди руководствуются не возвышенными общими целями, а своими непосредственными эгоистическими интересами. Необходимость прокладывает себе дорогу лишь через множество случайностей. «Во всемирной истории благодаря действиям людей вообще получают еще и несколько иные результаты, чем те, к которым они стремятся и которых они достигают, чем те результаты, о которых они непосредственно знают и которых они желают; они добиваются удовлетворения своих интересов, но благодаря этому осуществляется еще и нечто дальнейшее, нечто такое, что скрыто содержится в них, но не сознавалось ими и не входило в их намерения»². Поэтому Гегель, не отрицая роли выдающихся личностей в истории, отказывается считать их творцами истории. Их историческая роль зависит от того, насколько их личные, частные цели «содержат в себе тот субстанциальный элемент, который составляет волю мирового духа»³, иначе говоря, насколько в их деятель-

¹ Гегель, Соч., т. VIII, стр. 69—70.

² Там же, стр. 27.

³ Там же, стр. 29.

ности проявляется объективная историческая необходимость.

Приведенные рассуждения показывают, какое богатство мысли содержала гегелевская философия истории. Недаром В. И. Ленин усматривал в ней «зачатки исторического материализма»¹. Однако исторический подход Гегеля к анализу общественного развития приходил в непримиримое противоречие с идеалистической сущностью его философии.

История для Гегеля — лишь бесконечное саморазвертывание разума, идеи. На место объективной исторической необходимости он подставил закономерность в развитии духа. Отсюда вытекает абстрактность гегелевской философии истории и ее полная несостоятельность в объяснении конкретного хода истории. Конкретный анализ исторических явлений Гегель подменяет произвольными, умозрительными построениями². Практическая деятельность людей, которая, собственно, и составляет историю, оказывается чем-то подчиненным, простой реализацией мистической воли абсолютного духа³. Заканчивая свой труд, Гегель писал, что его философия истории есть одновременно «истинная *теодицея*, оправдание бога в истории»⁴.

Поэтому В. И. Ленин, констатируя, что во введении к «Философии истории» у Гегеля «много прекрасного в постановке вопроса», заключал: «В общем, философия истории дает очень и очень мало — это понятно, ибо

¹ В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 307.

² «Гегелевское понимание истории предполагает существование абстрактного, или абсолютного, духа, который развивается таким образом, что человечество представляет собой лишь массу, являющуюся бессознательной или сознательной носительницей этого духа. Внутри эмпирической, экзотерической истории Гегель заставляет поэтому разыгрываться спекулятивную, эзотерическую историю. История человечества превращается в историю абстрактного и потому для действительного человека потустороннего духа человечества» (К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 2, Госполитиздат, М. 1955, стр. 93).

³ «История становится, таким образом, простой историей предвзятых идей, сказкой о духах и призраках, а действительная, эмпирическая история, составляющая основу этой сказки, используется только для того, чтобы дать тела этим призракам; из нее заимствуются необходимые имена, которые должны облечь эти призраки в видимость реальности» (К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 3, Госполитиздат, М. 1955, стр. 116).

⁴ Гегель, Соч., т. VIII, стр. 422.

именно здесь, именно в этой области, в этой науке Маркс и Энгельс сделали наибольший шаг вперед. Здесь Гегель наиболее устарел и антиквирован»¹.

Философия истории сыграла прогрессивную роль в конце XVIII — начале XIX в. Однако уже к 40-м годам XIX в. обнаружилась полная неудовлетворительность спекулятивных философско-исторических схем. Их прогнозы на будущее опровергались развитием современного общества, а их «объяснения» прошлого — новыми данными эмпирической историографии. Энгельс указывал, что задача преодоления философии истории «в конечном счете сводилась к открытию тех общих законов движения, которые в качестве господствующих действуют в истории человеческого общества»². Эта задача была успешно разрешена исторической теорией Маркса.

Открытое Марксом материалистическое понимание истории было свободно от теологического априоризма и полностью основано на действительной истории. Оно решительно устранило все «сверхъестественное», «трансцендентное», «внеисторическое». С точки зрения Маркса, люди сами творят свою историю, будучи одновременно и актерами и авторами своей всемирно-исторической драмы, и «за» историческим процессом не стоят никакие «потусторонние» силы в виде «божественного провидения», «всеобщего разума» и т. п.³

В отличие от развития природы, где действуют стихийные силы, в человеческом обществе действуют люди, одаренные сознанием и поступающие так или иначе под

¹ В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 310.

² К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные произведения в двух томах, т. II, стр. 371.

³ Как бы предвидя нападки современных «критиков», обвиняющих марксизм в «обожествлении» истории, которую он будто бы поставил на место старого бога, Маркс писал: «История не делает ничего, она «не обладает никаким необъятным богатством», она «не сражается ни в каких битвах»! Не «история», а именно человек, действительный, живой человек — вот кто делает все это, всем обладает и за все борется. «История» не есть какая-то особая личность, которая пользуется человеком как средством для достижения своих целей. История — не что иное, как деятельность преследующего свои цели человека» (К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 2, стр. 102).

История подчинена закону причинности, а все «то, что обозначают словами «назначение», «цель», «зародыш», «идея» прежней истории, есть не что иное, как абстракция от позднейшей истории, абстракция от того активного влияния, которое оказывает предшествующая история на последующую» (К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 3, стр. 45).

влиянием определенных целей, интересов и т. п. Нельзя недооценивать значение этой активной, сознательной деятельности людей.

Но, с другой стороны, сводить историю человечества к одним субъективным мотивам и побуждениям тоже неправильно. Во-первых, любые человеческие цели, стремления и т. д. всегда обусловлены какими-то (в последнем счете — материальными) причинами, и без изучения этих причин нельзя понять, почему одни люди стремятся к одному, а другие — к другому. Если вы хотите понять, например, почему рабочие добиваются повышения заработной платы, а капиталисты, наоборот, стремятся снизить ее, то ответ на этот вопрос даст вам только изучение материального положения как тех, так и других.

Во-вторых, индивидуальные человеческие воли постоянно вступают в противоречия друг с другом: то, чего хочет один, встречает противодействие со стороны другого, и конечный результат, получающийся из этого столкновения множества волей, всегда содержит в себе нечто новое, нечто такое, чего никто не хотел. «Столкновения бесчисленных отдельных стремлений и отдельных действий приводят в области истории к состоянию, совершенно аналогичному тому, которое господствует в бессознательно действующей природе. Действия имеют известную желательную цель; но результаты, на деле вытекающие из этих действий, вовсе нежелательны. А если вначале они, по-видимому, и соответствуют желаемой цели, то в конце концов они несут с собой далеко не то, что было желательно. Таким образом получается, что, в общем и целом, случайность одинаково господствует и в области исторических явлений. Но где на поверхности происходит игра случайности, там сама эта случайность всегда оказывается подчиненной внутренним, скрытым законам. Все дело лишь в том, чтобы открыть эти законы»¹.

Следовательно, при всей сложности общественного развития и при том, что на поверхности его повсюду господствует случайность, в общем и целом оно является таким же закономерным, необходимым процессом, как и развитие природы. Историческая заслуга Маркса и Энгельса состоит в том, что они впервые поставили со-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные произведения в двух томах, т. II, стр. 371.

циологию на подлинно научную основу. Они не только теоретически доказали, что развитие общества есть необходимый, естественноисторический процесс, но и выяснили, каковы же основные законы общественного развития.

Основоположники марксизма показали, что решающую роль в историческом развитии играют материальные, экономические условия. Тем самым исторический материализм, по словам В. И. Ленина, «указал путь к всеобъемлющему, всестороннему изучению процесса возникновения, развития и упадка общественно-экономических формаций, рассматривая *совокупность* всех противоречивых тенденций, сводя их к точно определяемым условиям жизни и производства различных *классов* общества, устраняя субъективизм и произвол в выборе отдельных «главенствующих» идей или в толковании их, вскрывая *корни* без исключения всех идей и всех различных тенденций в состоянии материальных производительных сил»¹.

Восприняв выдвинутую его предшественниками идею «естественного закона», исторический материализм радикально переработал ее, очистил от теологической и натуралистической шелухи и впервые органически соединил точку зрения закономерного поступательного развития с точкой зрения историзма.

Законы общественного развития, как и законы природы, являются объективными законами. Это значит, что они существуют независимо от воли и сознания людей, которые при наличии определенных условий могут познать и использовать эти законы, но не могут их отменить или уничтожить, так же как они не могут отменить закон всемирного тяготения или закон Архимеда. Но по характеру своего действия законы общественного развития существенно отличаются от законов природы. Прежде всего это касается срока их действия. Любой закон природы или общества представляет собою определенную устойчивую, повторяющуюся взаимосвязь явлений. Есть данные условия — закон действует, изменились условия — должен измениться и закон. Поэтому, чем устойчивее условия, чем медленнее они изменяются, тем стабильнее и прочнее законы и, следовательно, тем легче научное предвидение.

¹ В. И. Ленин, Соч., т. 21, стр. 40.

В природе мы имеем дело с процессами, которые в рамках нашего непосредственного наблюдения повторяются довольно правильно. Иначе обстоит дело в человеческой истории. Здесь также повторяются явления, но это повторение никогда не бывает при совершенно одинаковых обстоятельствах. С изменением способа производства меняется вся структура общества, а вместе с нею претерпевают изменения и ее специфические законы. «Познание, следовательно, носит здесь по самой сути дела относительный характер, так как ограничивается выяснением связей и следствий известных общественных и государственных форм, существующих только в данное время и у данных народов и по своей природе преходящих»¹. Это обстоятельство серьезно затрудняет познание и использование социальных законов.

Далее, законы природы проявляются в действиях стихийных сил природы, законы же общественного развития проявляются всецело и исключительно в деятельности людей. Это законы человеческой деятельности, хотя сами люди могут и не знать этих законов. Поэтому познание и использование общественных законов имеют социальную подоплеку и в условиях классового общества осуществляются в процессе ожесточенной классовой борьбы. Требования объективных законов общественного развития отражаются в общественных интересах передовых, революционных классов каждого данного исторического периода. Напротив, реакционные классы, уже обреченные историей на гибель и пытающиеся затормозить поступательное развитие общества, не заинтересованы в познании подлинных законов исторического процесса и всячески стремятся опровергнуть или фальсифицировать их.

Раскрыв действительное взаимодействие различных сторон общественной жизни, марксизм тем самым явился и научной методологией исторического исследования.

Поскольку общественное развитие есть закономерный процесс, несводимый к простой сумме индивидуальных человеческих действий, важнейшей задачей общественной науки является открытие и изучение социальных законов. Но всякое общее существует лишь в единичном, всякая необходимость проявляется через случайность.

¹ Ф. Энгельс, Анти-Дюринг, Госполитиздат, М. 1957, стр. 84.

Поэтому социология как теоретическая наука, занимающаяся исследованием социальных законов в их логически последовательной, «очищенной» от случайностей форме, необходимо должна базироваться на истории, дающей конкретную картину исторического развития в целом, во всем его качественном многообразии.

Маркс вовсе не «растворял», как утверждают противники исторического материализма, историю в абстрактной социологии. Наоборот, он писал, что социологические абстракции «сами по себе, в отрыве от реальной истории, не имеют ровно никакой ценности. Они могут пригодиться лишь для того, чтобы облегчить упорядочение исторического материала, наметить последовательность отдельных его слоев. Но, в отличие от философии, эти абстракции отнюдь не дают рецепта или схемы, под которые можно подогнать исторические эпохи. Наоборот, трудности только тогда и начинаются, когда приступают к рассмотрению и упорядочению материала — относится ли он к минувшей эпохе или к современности, — когда принимаются за его действительное изображение»¹.

Но если социология есть в известном смысле подсобная дисциплина истории, то, с другой стороны, историческая наука не может обойтись без обобщений, без социологических абстракций. Даже простое описание любого данного процесса требует уже известного теоретического осмысления, определенного критерия для отбора и обобщения фактического материала. Таким критерием могут быть только уже известные и изученные социальные закономерности.

Различие историографии и социологии выступает как различие между историческим и логическим способом исследования. Исторический способ предполагает освещение всех разнообразных форм закономерных процессов развития, тогда как логический способ отвлекается от особенностей становления предмета и рассматривает его уже без исторических зигзагов, как бы в готовом, «ставшем» виде. Однако, несмотря на различие этих методов, они изучают один и тот же предмет. Логический способ, писал Энгельс, «был не чем иным, как тем же историческим способом, только освобожденным от его исторической формы и от нарушающих его случайностей».

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 3, стр. 26.

С чего начинается история, с того же должен начинаться и ход мыслей, и его дальнейшее движение будет представлять собой не что иное, как отражение исторического процесса в абстрактной и теоретически последовательной форме; отражение исправленное, но исправленное соответственно законам, которые дает сам действительный исторический процесс, причем каждый момент можно рассматривать в той точке его развития, где процесс достигает полной зрелости и классической формы»¹.

Это различие историографии и социологии хотя и существенно, но не абсолютно. Ни исторический, ни логический методы исследования не существуют в чистом виде, так что историк то и дело становится социологом, а социолог начинает рассуждать как историк. Важнейшим методологическим принципом любой науки является принцип историзма, который требует рассматривать любое явление в его возникновении, развитии и изменении, в связи с другими явлениями и условиями данной эпохи и в связи с конкретным опытом истории, который позволяет установить не только непосредственные, но и отдаленные последствия изучаемого события или явления.

Революционный характер марксистской теории, не говоря уже о ее политических выводах, пугал буржуазных историков. Поэтому они долгое время пытались игнорировать, замалчивать ее. Однако просто отмахнуться от поставленных марксизмом проблем буржуазные историки не могли.

С одной стороны, развитие капитализма все яснее обнажало материальные, экономические основы общественной жизни, которые ранее были скрыты под разными патриархальными, религиозными и т. п. оболочками. Это толкало общественную мысль на исследование материальной жизни общества, прежде всего отношений производства и обмена. С другой стороны, сама историческая наука во второй половине XIX в. претерпела существенные изменения как в своем предмете, так и в своей методологии.

Прежде всего область истории была расширена в пространственно-географическом и хронологическом отношениях. Маркс указывал, что «всемирная история суще-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные произведения в двух томах, т. 1, стр. 332.

ствовала не всегда; история как всемирная история — результат»¹. Мировой исторический процесс, ранее протекавший как ряд параллельных локальных процессов, стал единым взаимосвязанным процессом только в эпоху капитализма. Вместе с единым мировым рынком капитализм создал всемирную историю. Это изменение характера объективного исторического процесса повлекло за собой коренные изменения в области исторической мысли.

150 лет назад история человечества, не считая ее мифологического введения, охватывала приблизительно 3000 лет, да и то по большей части ограничивалась средиземноморскими странами. В конце XVIII и начале XIX в. в результате расшифровки египетских иероглифов и вавилонской клинописи были открыты еще 2000 лет письменной истории. Дальнейшие успехи истории были тесно связаны с развитием археологии².

Время, охватываемое письменными источниками, сравнительно непродолжительно: в Англии письменные источники начинаются с 40 г. н. э., во Франции — с 60 г. до н. э., в Италии они относятся к V в. до н. э., в Греции — к VII в. до н. э., но нигде в Европе они не охватывают периода больше одного тысячелетия до н. э. В Китае имеются письменные источники, относящиеся к XIV в. до н. э., в Малой Азии — к XVIII в. и только в Египте и Месопотамии — к III тысячелетию до н. э.³ Письменная история, таким образом, покрывает всего лишь около одной сотой всей истории человечества (охватывающей, по данным Чайлда, 500 тысяч лет). Все остальное может быть изучено только при помощи археологии, которая начала особенно быстро развиваться во второй половине XIX в.

Наряду с археологией большое значение для истори-

¹ К. Маркс, К критике политической экономии, Госполитиздат, М. 1953, стр. 224.

² «Археология, — пишет известный английский археолог Гордон Чайлд, — произвела переворот в исторической науке. Она расширила пространственный горизонт истории почти в той же степени, в какой телескоп расширил поле зрения астрономии. Она в сотни раз увеличила для истории перспективу в прошлое, точно так же как микроскоп открыл для биологии, что за внешним обликом больших организмов скрывается жизнь мельчайших клеток. Наконец, она внесла такие же изменения в объем и содержание исторической науки, какие радиоактивность внесла в химию» (Гордон Чайлд, Прогресс и археология, ИЛ, М. 1949, стр. 18—19).

³ См. там же, стр. 25—26.

ческой науки имели успехи антропологии. В работах ученых-антропологов XIX в.—Бэра, Богданова, Анучина, Брока, Топинара, Катрфаржа, Вейсбаха, Флауера, Рисли и др.—был собран большой фактический материал, который был обобщен на базе дарвинизма.

Развитие языкознания позволило ученым расшифровать целый ряд древнейших систем письменности и тем самым проникнуть в тайны давно погибших цивилизаций. Существенное значение для исторической науки имело также развитие исторической географии, геологии и других наук, связанных с историей земли.

Быстрое усовершенствование техники исторического исследования, развитие целого ряда вспомогательных исторических дисциплин (археография, палеография, эпиграфика, нумизматика и т. п.) позволили и из письменных источников извлекать неизмеримо больше данных и, что особенно важно, сделать историческое исследование гораздо более точным. В XIX в. началась *систематическая* публикация исторических источников, а вслед за тем родилось научное источниковедение.

Однако самой главной чертой, характеризующей сдвиги в историографии второй половины XIX и начала XX в., было изменение самой проблематики и предмета исторической науки. Предмет исторической науки закономерно расширялся и обогащался на протяжении всей ее истории. Возникнув как простое, нерасчлененное описание всей действительности, включая не только общество, но и природу (Геродот), история в дальнейшем сосредоточивает свое внимание прежде всего на политической жизни общества. Начиная с Вольтера историки наряду с политическими событиями стали заниматься также историей культуры, сначала преимущественно духовной, а затем и материальной (Буркгардт, Риль, Лампрехт, Брейзиг, Грин, Дрэпер, Бокль и др.). История становится историей цивилизации. Историография эпохи романтизма обогатила историю понятием народа, нации; в трудах историков периода Реставрации в историю проникает идея классовой борьбы. Все это были несомненные и крупные сдвиги, свидетельствующие о прогрессе исторической мысли, которая даже в рамках идеалистического мировоззрения постепенно приближалась к пониманию внутренней структуры общества и движущих сил исторического процесса.

Однако только во второй половине XIX в. возникает современная социально-экономическая история, а примитивная история *событий* начинает уступать место истории социально-экономических *процессов и отношений*. Огромное влияние в этом отношении оказала на буржуазную историческую науку теория Маркса.

Возникновение социально-экономической истории и признание важной роли экономического «фактора» в развитии общества осуществлялось в острой идейной борьбе. Всего лишь 40—50 лет тому назад многие историки еще категорически отрицали детерминирующую роль экономики по отношению к праву, политике и т. д.

В настоящее время буржуазные историки уже не отрицают значения экономической и социальной истории. Она заняла ведущее место в мировой исторической науке. На международном конгрессе исторических наук в Риме осенью 1955 г. все докладчики констатировали повсеместный поворот историков к изучению социально-экономических проблем. Даже западногерманский историк Г. Риттер, известный своей враждебностью не только к марксизму, но и ко всему хотя бы отдаленно похожему на марксизм, говорил: «Разумеется, никто не будет сегодня оспаривать, что для исторического понимания политических событий весьма существенно также изучение социально-экономических отношений, на которых покоится вся политика и которые должен принимать во внимание каждый политик, если он хочет успешно вести свое дело»¹.

Рождение социально-экономической истории было выдающимся завоеванием научной мысли. Но появление этой новой и притом ведущей отрасли исторической науки требовало от историков серьезного пересмотра их старых теоретических принципов.

Об экономических процессах нельзя рассказывать так же, как о поступках и замыслах королей и министров. Здесь никак не обойтись без серьезных теоретических обобщений, отражающих законы и тенденции экономического развития. Новый предмет вызвал к жизни и новые, в частности статистические, методы исследования. История оказалась связанной с политической экономией, статистикой, демографией, социологией. Методы этих

¹ X Congresso Internazionale di Scienze Storiche. Relazioni, v. VI, Firenze 1955, p. 312.

наук существенно отличаются от методов традиционной историографии. Возник вопрос: годны ли эти методы для истории или нет? Могут ли научные абстракции передать неповторимое своеобразие исторических явлений? Если да, то каким образом? Если нет, то является ли история наукой? Все эти и многие другие вопросы относительно места истории в ряду других общественных наук и специфики исторического метода исследования требовали ответа, от которого зависели судьбы исторической науки. Ответ на них буржуазная историография второй половины XIX в. пыталась найти в позитивистской философии.

Позитивизм XIX в. представлял собою сложное течение, отличавшееся большой пестротой и эклектичностью как политических, так и теоретических взглядов. Под флагом борьбы с «метафизикой» и «трансцендентностью» позитивизм отказывался от ясного решения основного вопроса философии и выступал в качестве «упразднителя» философии, сводя ее к простому суммированию данных конкретных наук. Позитивизму присущи агностицизм, отрыв теории от практики и релятивизм.

Но, несмотря на очевидные пороки этой теории, позитивизм импонировал естествоиспытателям и буржуазным историкам второй половины XIX в. Апеллируя к эмпиризму ученых, позитивизм подкупал их своей видимой простотой. Вместе с тем он уделял большое внимание вопросам систематизации и классификации явлений, и это как нельзя лучше отвечало тенденции к превращению естествознания из науки собирающей в науку упорядочивающую. Наконец, позитивизм привлекал симпатии ученых тем, что он постоянно апеллировал к науке: ничего «метафизического», ничего «спекулятивного», все должно быть «научно», «точно», «позитивно».

После длительного господства умозрительных абстракций немецкого идеализма позитивизм казался восстановлением реалистического миропонимания, направленного на изучение конкретных вещей, на познание реального, материального мира. Правда, под «метафизикой» Конт понимал в первую очередь материализм, но позитивизм выступал и против абстрактных построений философов-спиритуалистов. Поэтому в тех странах, где было особенно сильно засилье клерикализма и абсолютного идеализма, позитивизм при всех своих недо-

статках имел прогрессивное и даже, по выражению Тольятти, освободительное значение¹.

Однако обещанное позитивизмом «освобождение от метафизики» было мнимым освобождением. «В этой системе,— писал Энгельс о «позитивной философии» Конта,— три характерных элемента: 1) ряд гениальных мыслей, которые, однако, почти как правило, в той или иной степени испорчены тем, что были недостаточно развиты; 2) в соответствии с этим узкое филистерское мировоззрение, находящееся в резком противоречии с этой гениальностью; 3) безусловно имеющая своим источником сен-симонизм, но освобожденная от всякого мистицизма, доведенная до крайней степени трезвости, иерархически организованная религиозная конституция с форменным папой во главе, что дало возможность Гексли сказать про контизм, что это — католицизм без христианства»².

Конт сохранил заимствованное у Сен-Симона понятие «естественного закона» истории, но он чрезвычайно обеднил и схематизировал картину исторического развития. «Главная черта позитивной философии,— писал Конт,— состоит в том, что она рассматривает все явления как подчиненные неизменным естественным законам, точное открытие которых и сведение их к минимально возможному числу составляет цель всех наших усилий»³. Понятие закона Конт сводит к простой констатации сосуществования и последовательности явлений, отрицая, что научный закон есть выражение сущности явлений.

Главной задачей социологии Конт считал открытие «неизменных естественных законов», распадающихся на законы «сосуществования», изучаемые «социальной ста-

¹ «Движение к позитивизму,— пишет П. Тольятти применительно к условиям Италии,— было в своем существе движением антиклерикальным и, следовательно, направленным в сторону свободы. Стремилась освободиться именно от подчинения старым духовным авторитетам, от их ханжества, от их узкого политического консерватизма, от той самой идеологии, на которой они основали свою власть» (*П. Тольятти, Развитие и кризис итальянской мысли в XIX веке, «Вопросы философии» № 5, 1955 г., стр. 69—70*).

² *К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные письма, Госполитиздат, 1953, стр. 479.*

³ *A. Comte, Cours de philosophie positive, t. 1, 5-e éd., Paris 1892, p. 11—12.*

тикой», и «законы последовательности», изучаемые «социальной динамикой». Он резко критиковал мелочную фактографию и эмпиризм историков так называемой прагматической школы. «Вульгарной, чисто описательной истории» Конт противопоставляет «рациональную и позитивную историю, понимаемую как действительная наука, которая располагает совокупность человеческих событий в упорядоченные ряды, наглядно показывающие их последовательную связь»¹.

Это стремление к систематизации, открытию «всеобщих», «вечных» законов при непонимании диалектики общего, особенного и единичного порождает у Конта пренебрежительное отношение к конкретной, эмпирической истории, результатом которого является разрыв между историей и социологией. Конт выступает против «смещения абстрактного исследования основных законов общественности (*sociabilité*) с конкретной историей различных человеческих обществ, удовлетворительное объяснение которой, очевидно, может быть лишь результатом уже весьма продвинутого знания совокупности этих законов»². «Социальная динамика» должна быть абстрактной историей общественных отношений, «историей без имен лиц или даже без имен народов»³. Что же касается собственно исторических дисциплин, то их функция ограничивается сбором сырого материала⁴.

Другие теоретики позитивизма, в частности Луи Бурдо, справедливо критикуя беспомощность повествовательной истории, доходили при этом до полного отрицания исторического описания и повествования, предлагая заменить их статистикой⁵.

Позитивистская социология не устранила недостатков традиционной философии истории, а только прикрыла их более «реалистической» фразеологией. Сovre-

¹ A. Comte, Cours de philosophie positive, t. IV, 5-e éd, Paris 1893, p. 365.

² A. Comte, Cours de philosophie positive, t. V, 5-e éd., Paris 1894, p. 11.

³ Ibid., p. 11—12.

⁴ «Их главная непосредственная роль в создании действительной науки,—писал Конт,—сводится только к тому, чтобы поставлять соответствующим отраслям естественной философии факты, призванные обнаруживать или подтверждать абстрактные и всеобщие законы, которые она исследует» (Ibid., p. 14).

⁵ См. L. Bourdeau, L'histoire et les historiens, Paris 1888, p. 321.

менные исследователи не без основания отмечают, что позитивистская доктрина во многом напоминает христианскую теологию. Сотворение мира богом стало называться эволюцией, Христос превратился в «религиозное сознание человечества», ожидание конца истории и пришествия царствия божия превратилось в разнообразные варианты теории прогресса. «Конечным результатом была догматическая, хотя и смягченная и гуманизированная, эсхатология»¹.

Не умея открыть законы исторического развития в самой истории и стремясь непременно к «вечным», «непредложным» законам, позитивистская социология нередко пыталась искать эти законы в области физики или биологии. Для примера можно сослаться на теорию «органической эволюции» Герберта Спенсера и социал-дарвинизм.

Выступая против «метафизики», позитивизм на самом деле не освобождал историческую науку от идеализма. Детерминизм, который проповедовали теоретики позитивизма, был детерминизмом идеалистическим. С точки зрения Конта, решающим фактором общественного развития является саморазвитие человеческого духа, а ключ к пониманию истории он находит в психологии. Еще более резко формулирует эту мысль Ипполит Тэн, согласно которому «история — в сущности только *психологическая задача*»².

Но как совместить психологизм с механическим детерминизмом? Здесь позитивисты привлекают на помощь понятие «человеческой природы». «Чтобы уловить общее свойство минеральных пород,— писал Тэн,— необходимо сперва рассмотреть вообще твердое, правильное тело, его грани и углы, заметить все бесчисленные превращения, на которые оно способно. Равномерно, если вы желаете уловить общность исторических видоизменений, рассматривайте сначала душу человеческую вообще, в двух или трех ее основных свойствах, и тогда заметите те главные формы, которые она может дать»³.

¹ P. Schubert, The Twentieth-century West and the Ancient Near East. In: «The Idea of History in the Ancient Near East», Ed. by R. C. Dentan, New-Haven 1955, p. 317.

² Г. Тэн, Развитие политической и гражданской свободы в Англии в связи с развитием литературы, ч. I, СПб 1871, стр. 27.

³ Там же, стр. 11.

Позитивисты правильно выступали против сведения истории человечества к деятельности отдельных выдающихся личностей¹. Но вместо этого они сводили исторический процесс к истории коллективного сознания, которое выступает лишь как различные исторические модификации абстрактной «человеческой природы» со свойственными ей неизменными «потребностями» (потребность в пище, одежде, жилище, половая потребность; эстетическая и научная потребность и т. п.). Тем самым, как показал еще Г. В. Плеханов, социологическая мысль обречена вращаться в порочном кругу. Ибо «одно из двух. Или эта природа неизменна, и тогда странно ссылаться на нее при исследовании вопросов общественного развития, так же странно, как вообще объяснять изменения *переменной* величины свойствами величины *постоянной*. Или же природа человека сама изменяется, и тогда социологу надо найти те причины, действием которых вызываются ее изменения. Можно, конечно, и в этом случае сослаться на человеческую природу: таковы, мол, ее свойства, что она должна измениться. Но это значит вращаться в заколдованном кругу и отделяться *словами* там, где требуется *научное решение*»².

Ко времени возникновения позитивизма идеалистический монизм немецкой философии, сводивший историю человечества к различным модификациям «духа», уже окончательно скомпрометировал себя, а материалистический монизм исторического материализма, рассматривающего общественное сознание как отражение общественного бытия, был глубоко чуждым и враждебным буржуазной идеологии. Поэтому позитивизм претендует на то, чтобы стать «выше» «односторонности» обоих философских направлений, и выдвигает в противо-

¹ «Нужно произвести в истории революцию, аналогичную той, которая совершилась в политическом строе,— писал Луи Бурдо.— Нужно, чтобы аристократы славы, подчиненные равенству общего права, все больше и больше стушевывались перед растущим значением масс. Истории суждено отныне стать безличной и всеобщей. Граждане современных демократий, закроем книгу... королевских хроник и придворной знати, займемся массами и создадим им повествования, достойные освобожденных поколений» (L. Bourdeau, L'histoire et les historiens, p. 109).

² Г. В. Плеханов, Избранные философские произведения в пяти томах, т. II, Госполитиздат, М. 1956, стр. 227.

вес им эклектическую «теорию факторов». Абстрагируя различные стороны социального целого и различные формы и проявления общественной деятельности человека (экономику, право, мораль, религию и т. п.), позитивистская социология превращает их в особые самостоятельные силы, «взаимодействия» которых будто бы определяет историческое развитие.

«Теория факторов» обуславливалась необходимостью перейти от простого описания явлений к исследованию существующей между ними связи, она получила самое широкое распространение в буржуазной историографии. Но констатация «взаимодействия» факторов — это только начальный этап исторического (и социологического) объяснения. Остановиться на этом этапе и тем более заявлять, что глубже этой «плюралистической» точки зрения вообще невозможно пойти, — значит стать беспомощным эклектиком.

Несмотря на все эти пороки, позитивистская социология первоначально оказала положительное влияние на буржуазную историографию, способствуя расширению ее проблематики. В своей практической исследовательской работе историки до некоторой степени избегали антиисторической схематизации и упрощенчества, которые были свойственны позитивистской социологии. Сама эклектичность позитивистской доктрины позволяла заимствовать из нее одни положения, пренебрегая другими. Это противоречие между социологической теорией и историографической практикой характерно даже для самих теоретиков позитивизма (в частности, для Тэна). Историки-позитивисты создали немало ценных трудов в области социально-экономической истории, которые для своего времени имели прогрессивное значение (достаточно напомнить работы Г. Бокля, Д. Грина, П. Г. Виноградова, Н. И. Кареева, М. М. Ковалевского, И. В. Лучицкого, Д. Бизли и др.) и которые высоко оценивали Маркс и Энгельс.

Однако влияние позитивизма на историческую мысль имело и свою отрицательную сторону, которая особенно сильно сказалась в дальнейшем. С одной стороны, позитивизм схематизировал и омертвлял исторический процесс, а свойственное ему пренебрежение к особенному и единичному порождало представление о «неполноценности» конкретной историографии, которая

якобы является лишь простым складом сырого материала¹. С другой стороны, позитивистское пренебрежение философией и абсолютизация «научного факта» подавляли теоретическое мышление историков и обосновывали принципиальный эмпиризм, объективизм и фактографию².

Позитивистская историография политически была связана с идеологией буржуазного либерализма. Она была чрезвычайно влиятельна в 60—80-х годах XIX в., особенно в таких странах, как Англия, Франция, США, Россия и Италия, однако она никогда не была безраздельно господствующей в исторической науке. Главным противником позитивизма в эти годы была очень влиятельная (особенно в Германии) консервативная школа, ведущая свое начало от Ранке и немецкого романтизма.

Оба эти враждующие течения сходились в том, что история может и должна быть объективным знанием. Но позитивистская школа интересовалась преимущественно социально-экономическими процессами, уделяя больше внимания «законам», «тенденциям» и т. п., тогда как «немецкая школа» изучала главным образом историю политических событий и юридических учреждений, «научность» истории она усматривала в точных критических методах исследования источников.

Политические взгляды Ранке и его философия истории были реакционны. Вся история, с его точки зре-

¹ Крупный английский историк Сили писал, что «историей называется остаток, который образовался после того, как одна группа фактов за другой были освоены различными науками; ...существующий сейчас остаток должен будет разделить судьбу остального... и недалеко время, когда наука овладеет всеми фактами, которые сейчас составляют бесспорную собственность историка» (цит. по книге: *L. M. Salmon, Why Is History Rewritten?*, New York 1929, p. 12—13).

² «Позитивизм в области исторических исследований,— пишет А. Галлетти,— особенно грешил скудостью мысли и педантизмом; в одних случаях он был слишком робким, в других — слишком вызывающим и кончил тем, что подавил интеллект, вместо того чтобы стимулировать его... Факты! факты! — постоянно повторяли позитивисты; но нет факта, которому нельзя было бы противопоставить другой факт, нет исследования, которое не требовало бы другого исследования, и поэтому «позитивная» цепь фактов разворачивается бесконечно, от звена к звену, никогда не находя крюка, за который зацепиться, ни границы, у которой остановиться» (*A. Galletti, Natura e finalità della storia nel moderno pensiero europeo*, Milano 1954, p. 173, 183).

ния,— лишь проявление божественного провидения, которое осуществляется в деятельности выдающихся личностей, сосредоточивающих в себе все идеи и тенденции эпохи.

В буржуазной историографии Ранке считается классическим образцом «объективного» историка. Однако объективизм Ранке был весьма далек от подлинной объективности. Сознывая, что историческая наука связана с потребностями современного развития общества, что познание прошлого несовершенно без знакомства с настоящим, а понимание настоящего невозможно без знания прежних времен, Ранке в то же время доказывал, что связь историографии с политикой бесполезна для политики и губительна для истории. «История и политика,— писал Ранке,— различаются между собой почти так же, как теоретическая и практическая философия; одна имеет отношение к школе и незанятым людям, другая больше касается рынка, ссор и публичных персбранок». Историческое знание — это «как бы часть божественного знания... Кто может спрашивать, полезно оно или нет? Достаточно признать, что такое знание, как никакое другое, способствует совершенству человеческого духа»¹.

Требование Ранке писать историю такой, «какой она была в действительности», и не переносить на прошлое современных понятий, поскольку «все поколения одинаково близки к богу», имело двойственное содержание. На первый взгляд оно ориентировало историков на конкретный анализ прошлого, предупреждая их против опасностей модернизации. Но, с другой стороны, это требование было выдвинуто Ранке в противовес «партийности» и «субъективности» просветителей и демократической школы Шлоссера, и идея «чистой», «объективной» науки лишь прикрывала политический консерватизм и национализм Ранке, нисколько не мешая ему проводить в своих трудах весьма реакционные идеи. Недаром Маркс характеризовал историю Ранке как «собрание анекдотов и сведение всех великих событий к мелочам...»² На полях рукописи «Немецкая идеология» он дал такую оценку этой школе: «Так называемая *объек-*

¹ L. Ranke, Geschichte und Politik, Stuttgart 1942, S. 128, 122.

² К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XXIII, стр. 201.

тивная историография заключалась именно в том, чтобы рассматривать исторические отношения в отрыве от деятельности. Реакционный характер»¹. Что же касается общих закономерностей исторического процесса, то они, с точки зрения Ранке, вообще недоступны человеческому разуму.

Если у самого Ранке политический консерватизм и прусский национализм выступали еще в сравнительно сдержанной форме, то этого уже никак нельзя сказать о его учениках и последователях — Зибеле, Дройзене, Трейчке и других.

Полемика между позитивистской концепцией истории и школой Ранке особенно обострилась в 90-х годах в связи с выступлением Лампрехта².

Карл Лампрехт (1856—1915), крупный представитель немецкого позитивизма, занимаясь экономической историей, пришел к выводу, что господствовавшее в немецкой историографии направление Ранке, сводящее историю к деятельности выдающихся личностей и описанию политических событий, является неудовлетворительным. «Может ли изучение единичного считаться научным?» — спрашивал Лампрехт. И отвечал: «Работать научно — это значит устанавливать не особенное, а всеобщее..., это значит подвести бесконечный мир особенного, ибо существующее в природе и истории является особенным, под общие понятия и путем упорядочения овладеть им»³.

В противовес старому, так называемому «индивидуалистическому» направлению Лампрехт выдвигает новое, «коллективистическое», согласно которому главным действующим лицом истории является масса, а не отдельные личности. Он склоняется к признанию исторического детерминизма. Однако в основе этого «детерминизма» лежат не материальные факторы, а психология людей. История для него — прежде всего история культуры. Культурная история, писал он, есть «сравнительная история факторов социально-психического

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 3, стр. 39.

² Об этой полемике и вообще об идейной борьбе в немецкой историографии в конце XIX — начале XX в. см. А. И. Данилов, Проблемы аграрной истории раннего средневековья в немецкой историографии конца XIX — начала XX в., изд. АН СССР, 1958, стр. 36—94.

³ К. Lamprecht, Zwei Streitschriften, Berlin 1897, S. 37.

развития; ее отношение к истории языка, экономики, искусства и т. д.— то же, что и других сравнительных наук к подчиненным им дисциплинам»¹. Ключ к пониманию специфики данного исторического периода Лампрехт искал не в условиях материальной жизни общества, а в «народном сознании».

Выступление Лампрехта вызвало острую полемику в буржуазной историографии. Противники Лампрехта (Мейнеке, Гинце, Рахфаль и др.) обвиняли его в «материализме» и «фатализме». Сторонники его, наоборот, утверждали, что они защищают истинную науку. На самом деле полемика вокруг Лампрехта была полемикой внутри буржуазной историографии и в рамках философского идеализма. Провозглашенный Лампрехтом «переворот» сводился к тому, что вместо индивидуальной психологии, которая была теоретической основой «школы факта», Лампрехт выдвигает на первый план «коллективную психологию». Это давало определенные преимущества при объяснении экономических явлений, но несколько не спасало ни от идеализма, ни от метафизики². Справедливо критикуя философский волюнтаризм, Лампрехт впадает при этом в другую крайность: примитивному идиографизму он противопоставляет не менее схематичный социологизм.

Распространение влияния позитивизма было связано с возникновением социально-экономической истории. Но само дальнейшее развитие этой отрасли знания опрокидывало вульгарные позитивистские схемы, разоблачая их искусственный, метафизический характер, и буржуазные историки конца XIX в с грустью констатировали полную неопределенность своих теоретических и философских взглядов³.

¹ K. Lamprecht, Was ist Kulturgeschichte?, «Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft», Vierteljahresheft 2 (1896/97), S. 145.

² Как правильно указывал один из противников Лампрехта, разница между «старым» и «новым» направлениями была только количественная: «разница их заключается в количестве свободы и значения личности перед массовыми условиями: старая школа склоняется к большей свободе и большему значению индивидуума, а новая — к меньшей роли индивидуума и большему влиянию массы» (А. А. Малинин, Старое и новое направление в исторической науке, М. 1900, стр. 13).

³ «Наша наука еще не выработала своей теории и своей системы», — писал Дройзен (J. G. Droysen, Grundriss der Historik, Leipzig 1875, S. 44). «Вероятно, не существует науки, которая пользовалась бы большим

Таким образом, с историей произошло то же, что еще раньше случилось с естествознанием, о котором Энгельс писал: «Эмпирическое естествознание накопило такую необъятную массу положительного материала, что в каждой отдельной области исследования стала прямо-таки неустранимой необходимостью упорядочить этот материал систематически и сообразно его внутренней связи. Точно так же становится неустранимой задача приведения в правильную связь между собою отдельных областей знания. Но, занявшись этим, естествознание вступает в теоретическую область, а здесь эмпирические методы оказываются бессильными, здесь может оказать помощь только теоретическое мышление»¹.

Но как раз теоретическое мышление было у буржуазных историков в загоне. Историки, поработанные собственным эмпиризмом, были инертны и беспомощны в философии. Настоящее знание мы получаем не путем систематизации, и лучшее употребление из него можем сделать тоже без систематизации, не стараясь уложить его в точные научные формулы², писал, например, известный английский историк Эдуард Фримэн. Теперь, когда фактический материал истории безмерно разросся, этот принципиальный эмпиризм, усугубленный узкой специализацией и подкрепленный политическим консерватизмом, еще больше усилился. «Все больше специализируясь, суживая с каждым днем поле своих исследований, историки оказались перед угрозой не видеть больше ведущих линий и потерять даже понимание деталей, в рамки изучения которых они добровольно себя заключили. Чтобы направить историков в их поисках, необходима некая путеводная нить. Кто даст им ее?» — горестно спрашивал французский историк Луи Альфан³.

уважением, чем история. Но достопримечательно то, что в то же время вряд ли есть наука, мнения о сущности и целях которой были бы столь различны, как в нашей», — вторит ему Э. Бернгейм (*E. Bernheim, Geschichtsforschung und Geschichtsphilosophie, Göttingen 1880, S. 1*).

¹ Ф. Энгельс, Диалектика природы, Госполитиздат, М. 1955, стр. 22.

² См. Э. Фримэн, Методы изучения истории, М. 1893, стр. 77.

³ L. Halphen, *L'Histoire en France depuis cent ans*, Paris 1914, p. 175. Ср. J. W. Thompson, *History of Historical Writing*, v. II, New York 1942, p. 344; S. Ratner, *Dewey's Contribution to Historical Theory*. In: «J. Dewey: *Philosopher of Science and Freedom*», ed. by S. Hook, New York 1950, p. 134—135.

Разочарование в позитивистских схемах повлекло за собой резкое усиление эмпиризма и фактографии в истории. Буржуазные историки конца XIX в. тщательно изучали источники, накапливали целые груды фактов и документов, но лишь очень немногие из них поднимались до сколько-нибудь широких обобщений. Это увлечение фактографией часто мотивировалось самыми добрыми намерениями, во имя «точности» и «научной осторожности», но это суживало горизонты истории¹. Складывается своеобразный тип историка-крохобора, яркий сатирический образ которого нарисовал Анатоль Франс в предисловии к «Острову пингвинов». Такие историки у него говорят: «Да разве мы пишем историю? Разве мы пытаемся извлечь из какого-нибудь текста, документа хотя бы малейшую крупницу жизни или истины? Мы просто-напросто издаем тексты. Мы придерживаемся буквы. Одна лишь буква есть нечто ценное и определенное. Мысль не существует; все идеи — фантазии». Да и на что нужны какие-то мысли, если читатель все равно «всегда ищет в истории только глупости, которые уже знает».

Обобщить собранные наукой факты (прежде всего из области социально-экономической истории) на базе старой, идеалистической методологии было невозможно. Но вместо того чтобы отказаться от устаревшей методологии, большинство буржуазных историков предпочли отказаться от претензий на обобщение.

Увидев сложную картину там, где раньше все казалось просто и ясно, многие буржуазные историки отказались от старых обобщающих концепций, но не сумели создать новых. Напротив, они прониклись величайшим скептицизмом ко всяким обобщениям, вообразив, что реальны одни только факты, а обобщения представляют собой лишь субъективную игру ума, которой нужно заниматься как можно меньше. Историки разложили историю на бесчисленное множество отдельных единич-

¹ «По мере прогресса знания,— писал известный английский историк Уайли,— «мировая история» и «всеобщая история» становится все более и более невозможной. Усилия, с помощью которого раньше можно было охватить историю континента, теперь с трудом хватает на то, чтобы овладеть биографией одной единственной семьи... Нравится нам это или нет, но мы определенно вступили в период, который должен быть назван «документарным веком» (цит. по книге: J. J. Jusserand and others, *The Writing of History*, New York 1926, p. 81—82).

ных фактов и уже не видели между этими фактами ничего общего¹.

Это противоречие между идеалистической методологией буржуазных историков, с одной стороны, и усложнившимся предметом исторической науки, с другой стороны, привело к кризису всех важнейших теоретических предпосылок, господствовавших в историографии XIX в.

Лучшие историки XIX в. исходили из того, что историография при всей сложности человеческих отношений может и должна стать настоящей наукой. Однако вульгарный натурализм, игнорировавший специфику общественного развития, не мог правильно истолковать

¹ Эту ломку теоретических представлений историков очень хорошо рисует, исходя из внутреннего развития самой исторической науки, академик Е. А. Косминский. Оценивая труды Виноградова, Сибома, Роджерса и других, Е. А. Косминский пишет: «У пионеров аграрной истории средневековой Англии было то преимущество перед более поздними историками, что, открывая новые и неизведанные области, они могли сосредоточивать свое внимание на том, что им казалось общим и типическим, игнорировать местные и индивидуальные особенности или отводить им второстепенное место как исключениям из правила. Их метод был методом широких обобщений. Из огромной массы материала они выбирали только то, что им было нужно для развития основного чертежа. Только такой метод дал им возможность выполнить свою задачу. Смелыми чертами набросали они картину английской средневековой деревни и открыли дорогу новым, более детальным исследованиям» (Е. А. Косминский, Исследования по аграрной истории Англии XIII в., изд. АН СССР, М.—Л. 1947, стр. 21).

Но этот метод имел и свои недостатки. Обобщения историков не всегда достаточно подкреплялись фактами. Иногда «типичными» объявлялись случайные явления. Мало внимания уделялось критике источников. С развитием науки выводы П. Г. Виноградова и других неминуемо должны были подвергнуться критике. Действительно, уже в 1894 г. Мэтланд писал, что «еще не пришло время для надежных обобщений относительно английского манора и его судьбы». Методу широких обобщений Мэтланд противопоставил метод монографической разработки истории отдельных вотчин. С него начинается эра специальных изысканий, сосредоточивающихся на отдельных манорах, отдельных районах, отдельных проблемах.

Это был, несомненно, шаг вперед в развитии науки. Монографическое исследование дает возможность прийти к более точным выводам, чем общий обзор, нередко использующий факты для иллюстрации предвзятого тезиса. Но прогресс в области методики исследования в соединении с сужением исследовательских задач таил в себе новую опасность. «Внимательная критика источников,— пишет далее Е. А. Косминский,— позволяет в гораздо большей степени отделить несомненно установленное от гипотетического. Но надо сказать, что область сомнительного при этом крайне расширяется. Точность исследования приво-

предметный (а отсюда и методологический) монизм естествознания и истории. Идеалистический взгляд не позволял буржуазной историографии правильно понять диалектику объективного и субъективного, и в конце концов история всегда сводилась к деятельности сознания. Теперь, когда крах натуралистической концепции стал явным, буржуазные историки пришли к выводу, что несостоятельна самая попытка превращения истории в науку. Поэтому был возрожден взгляд на историю не как на науку, а как на искусство, тезис о невозможности рационального рассмотрения истории и т. п.

Лучшие историки XIX в. исходили из того, что история не может и не должна ограничиваться простым описанием фактов, что она должна дать обобщение этих фактов и вывести из них определенные закономерности. Но в обобщениях, которые делали буржуазные историки и социологи, было много субъективного и произвольного. Теперь, когда выяснилась несостоятельность этих обобщений, буржуазная историография ищет выхода в отказе от них, пытается спасти свой «объективизм», укрывшись за констатацию «чистого факта». Отсюда и дит с собой скепсис. Овладение источниками оказывается крайне трудной задачей, и, чем точнее и внимательнее анализ, тем труднее прийти к точным выводам» (там же, стр. 30).

Исследователи все больше подчеркивают опасность обобщений, трудности изучения материала и т. д. «Предмет до крайности осложнился, материал вырос в огромной степени, и вместе с тем стали утрачиваться прежние ясные и четкие основные линии, открывая место неуверенности, боязни обобщений, скептицизму. Путь накопления монографических исследований оказался очень медленным. Кроме того, рядом с богатством материала стала открываться его случайность и отрывочность... А между тем самое точное знание экономического строя и развития маноров епископа Винчестерского или эрла Норфокского не удовлетворяет нашему законному стремлению знать экономический строй английской деревни в целом. Специальные исследования подчеркнули сложные связи частного с целым; но в то же время они показали, как трудно воссоздать это целое» (там же, стр. 32—33).

Подводя итоги своему историографическому обзору, Е. А. Косминский констатирует, что «новый свет, брошенный специальными исследованиями, показал неадекватность старых обобщений, но еще не дал новых на их место... Построения «классической» школы оказались слишком общими и одновременно односторонними... Локальные исследования, вскрыв безбрежное море новых и разнообразных фактов, не смогли объединить их в систему, стоящую на теоретическом уровне хотя бы старых построений. Неуверенность, скептицизм, отказ от широких обобщений, условность всех выводов явились неожиданным результатом пристальной работы над конкретным материалом локальных источников». (там же, стр. 36—37).

вытекает принципиальный идиографизм и предпочтение анализа синтезу в трудах этих историков. Но этот крайний, доведенный до своего логического конца объективизм незамедлительно превращается в субъективизм, как только выясняется, что исторический факт не есть нечто самодовлеющее и изолированное¹.

Буржуазная историческая мысль XIX в. развивалась в основном под лозунгом объективности, она исходила из того, что цель историка — познать историческое прошлое таким, каково оно было в действительности. Но при этом буржуазная историография периода «мирного» развития капитализма часто недооценивала значение связи между историографией и современной политикой, историческое знание рассматривалось как самоцель. Теперь, в эпоху крушения старых концепций, относительность исторических знаний и их зависимость от современных событий стали особенно очевидными. Но выяснение этого обстоятельства ведет историка при незнании им диалектики к субъективизму, к отрицанию объективной истины в исторической науке, к представлению, будто он сам творит историю.

¹ Ярким образом методологической беспомощности буржуазного историка перед обилием фактического материала может служить книга известного русского исследователя акад. М.М. Богословского «Петр I». Он констатирует, что историография, развиваясь под влиянием общих философских систем, «иногда делала слишком поспешные и не опиравшиеся на факты обобщения, опережавшие разыскание и критику фактического материала» (М. М. Богословский, *Петр I*, т. I, Соцэкгиз, 1940, стр. 10). Выступая против этого, он пишет: «Чтобы точно знать историческое событие, следует его разложить на те простейшие факты, из которых оно составилось, и изучить эти факты отчетливо. Меня преимущественно и занимало разложение сложного факта на простейшие составные и отчетливое изображение последних» (там же, стр. 11). Механистический взгляд порождает у ученого пренебрежительное отношение к обобщениям. «Несравненно легче строить широкие обобщения, — уверяет он, — чем изложить даже простой, но критически проверенный факт так, чтобы за достоверность изложения можно было вполне поручиться. Чем обобщение шире, тем построить его легче. Но нет ничего труднее, как передать простой исторический факт вполне точно, т. е. вполне так, как он происходил в действительности, на самом деле» (там же). Получается, что открыть закон легче, чем описать единичный факт.

Но ведь фактов бесконечно много и «разлагать» их можно тоже до бесконечности. Отсюда у Богословского зарождается скептицизм: «Абсолютно точная передача исторических фактов для нас недостижима; вследствие недостатка источников, вследствие разноречий или противоречий в них изображение лиц и событий всегда страдает более или менее значительной аберрацией» (там же, стр. 11).

Этот вывод кажется тем более неизбежным, что с изучением социально-экономической истории чрезвычайно усложнились все понятия, в том числе и само понятие исторического факта. Представление, что задача историка состоит в том, чтобы на основании известных текстов установить определенные факты и свести их в какую-то систему, могло еще держаться в тот период, когда история сводилась к изучению политических событий. Родился ли такой-то король там-то в таком-то году? Одержал ли он тогда-то победу над таким-то врагом? На эти вопросы ответить можно было сравнительно легко. «Но уже то, что в течение веков турецкий ливр прогрессивно обесценивался; что в течение данного ряда лет заработная плата понижалась или стоимость жизни росла,— пишет французский историк Л. Февр,— это, без сомнения, исторические факты и, на наш взгляд, более важные, чем смерть некоего государя или заключение эфемерного договора. Но можно ли воспринять эти факты непосредственно, сразу? Нет. Терпеливые труженики, сменяя друг друга, наследуя друг другу, медленно и мучительно фабрикуют их с помощью тысяч тщательно проверенных наблюдений и цифровых данных, скрупулезно выбранных из множества документов, которые сами по себе никогда не содержат этих данных в готовом виде»¹. Так возникает представление, будто исторические факты создаются историком.

Буржуазная историческая мысль XIX в. исходила из идеи единства мировой истории и поступательного характера ее развития. Однако это единство понималось упрощенно, всемирная история сводилась к истории Европы, а прогресс представлялся как плавная эволюция, не знающая скачков, зигзагов и катастроф. Конец периода «европейской гегемонии» разбил европоцентристскую иллюзию, а новые данные исторической науки показали сложность и многообразие исторического процесса. Но из того, что выяснилась множественность человеческих цивилизаций и противоречивость общественного развития, буржуазная историография XX в. делает вывод, что история общества не обладает никаким единством и, следовательно, нечего говорить и о ее поступательности.

¹ L. Febvre, *Combats pour l'histoire*, Paris 1953, p. 7.

Таким образом, речь идет о кризисе основных теоретических предпосылок исторического мышления. Эти основные идеи (история как наука, закономерность общественного развития, объективность исторического знания, единство мировой истории и общественный прогресс) тесно связаны друг с другом как в онтологическом, так и в гносеологическом аспекте, и кризис исторической мысли затрагивает их в равной степени.

Кризис исторической мысли и „критическая философия истории“

Как было сказано, кризис буржуазной исторической мысли имеет свои социальные и гносеологические корни. Первые лежат в развитии самого капиталистического общества, в реакционности империалистической буржуазии, вторые — в противоречивости внутреннего развития исторической науки. Однако, для того чтобы картина кризиса буржуазного историзма была полной, необходимо рассмотреть его также в связи с процессами, происходящими в современном естествознании и в философии.

Как известно, культура каждого данного исторического периода, развиваясь в сложных классовых антагонизмах (отсюда — ленинское учение о двух культурах в каждой национальной культуре), в то же время представляет собой известную целостность: во-первых, все формы общественного сознания каждого данного периода отражают одни и те же социально-экономические отношения; во-вторых, каждая историческая культура представляет собой определенную ступень познания человеком объективного мира и своих собственных общественных отношений. Оба эти момента определяются в последнем счете одной и той же причиной — определенным уровнем развития материального производства. Как писал Маркс, «...из определенной формы материального производства вытекает, во-первых, определенная структура общества, во-вторых, определенное отношение людей к природе. Их государственный строй и их духовный уклад определяются как тем, так и другим. Следовательно, этим же определяется и характер их духовного производства»¹.

¹ К. Маркс, Теория прибавочной стоимости (IV том «Капитала»), часть I, Госполитиздат, М. 1955, стр. 261.

Как бы ни отличались по своему содержанию и уровню развития отдельные формы общественного сознания и отрасли знания каждого данного периода, между ними всегда существует тесное взаимодействие. Нельзя понять греческую науку, не зная греческой мифологии и философии. Нельзя понять философию и политическую мысль XVII—XVIII вв., не учитывая механистического характера тогдашнего естествознания. И никогда нельзя понять сдвигов в общественно-исторической мысли без учета того «могущественного тока к обществуведению от естествознания», о котором писал В. И. Ленин и который обнаруживается на всем протяжении истории науки.

Рассматривая кризис буржуазной исторической мысли, нельзя не заметить, что ни самый этот кризис, ни порожденные им субъективистские теории не являются чем-то изолированным, самодовлеющим, специфическим только для истории¹. В истории встречаются принципиально те же тенденции, что и в естествознании XX в., блестяще вскрытые В. И. Лениным в «Материализме и эмпириокритицизме» и связанные с ломкой научных теорий и концепций, покоившихся на механическом детерминизме классической физики.

В середине XVIII в. знаменитый английский поэт Александр Поп с гордостью писал о науке своего времени:

Был этот мир глубокой тьмой окутан.
Да будет свет! И вот явился Ньютон.

А полтора века спустя другой, менее известный английский поэт шутил дополнил эту эпиграмму:

Но Сатана недолго ждал реванша.
Пришел Эйнштейн — и стало все, как раньше.

¹ Это признают и буржуазные авторы. «...Кризис истории,— свидетельствует Люсьен Февр,— не был специфическим заболеванием, поразившим одну историю... Вся концепция мира, вся стройная система, выработанная поколениями ученых в течение следовавших друг за другом веков, разлетелась с одного удара... Наши знания внезапно вышли за пределы нашего понимания. Конкретное взорвало рамки абстрактного. Попытка объяснения мира с помощью ньютоновской или рациональной механики закончилась полным провалом. Нужно было заменить старые теории новыми. Нужно было пересмотреть все научные понятия, которыми пользовались до сих пор» (*L. Febvre, Combats pour l'histoire*, p. 26, 29).

Революция в физике, совершившаяся на рубеже XX в., до основания разрушила старые метафизические представления не только о физическом мире, но и о самой науке¹.

Большинству ученых и философов XIX в. ньютоновская физика представлялась абсолютно правильной картиной мира, в которой вся реальность сводилась к расположению и движениям атомов. Исходя из лапласовского механического детерминизма, ученые полагали, что если известно точное расположение и движение материальных частиц в данный момент, то возможно при помощи вычислений согласно законам механики вывести всю предшествующую и последующую эволюцию мира. Этот ограниченный механицизм был вдребезги разбит физикой XX в.

Однако выдающиеся открытия современной физики в силу незнания естествоиспытателями диалектического материализма получили извращенное, идеалистическое истолкование. Из факта расщепления атома был сделан вывод «об исчезновении материи», «разрушении» объективной реальности. Крах механического детерминизма был истолкован как доказательство несостоятельности всякого детерминизма. Из того, что любой достигнутый уровень знания является относительным, был сделан вывод о принципиальной невозможности объективной истины, и это отдало науку во власть самого необузданного

¹ «Что бы ни думали о своей собственной отрасли знания ученые XIX века, они знали, что общая структура научной теории была надежной, что наследие Ньютона было реализовано и что те странные явления, которые, казалось, не подходили под эту классическую картину, несомненно, окажутся объяснимыми, если ими займется кто-нибудь, обладающий достаточно острым умом. Точно таким же образом они разделяли чувства людей, среди которых вращались и которые считали, что общественный строй — фондовые биржи, свобода предпринимательства, свобода путешествий и торговли — если и не больше полностью осуществлен, то, во всяком случае, будет осуществлен в самое ближайшее время и что эпоха безграничного интеллектуального и материального прогресса была близка. Конечно, на горизонте виднелись и тучки: рабочие беспорядки, неприятный рост общих вооружений; однако они надеялись, что при условии здравого подхода и осознания того факта, что сохранение мирной капиталистической экономики является выгодным для всех, тучки эти исчезнут. Будущее, считали они, непременно должно быть расширенным, но довольно неинтересным продолжением прошлого. Как науке, так и обществу суждено было обмануться в этих ожиданиях...» (Дж. Бернал, Наука в истории общества, ИЛ, М. 1956, стр. 379).

релятивизма. Все научные теории были провозглашены «чисто инструментальными», лишенными объективного содержания и не могущими претендовать на истинность, а сама наука предстала как нечто условное, конвенциональное. Тем самым была открыта широкая дорога агностицизму и субъективизму.

Революция, начавшаяся в физике, не остановилась на ней. Неэвклидова геометрия и теория ансамблей вызвали кризис в математике, показав, что основания даже этой точнейшей из наук вовсе не являются самоочевидными, как полагали в XIX в., что даже математические аксиомы требуют проверки и доказательства. Серьезные сдвиги переживают современная химия, биология и другие отрасли знания. Однако, чем быстрее идет прогресс науки, тем яростней становится идейная борьба. В каждой конкретной отрасли науки нападки на достоверность знания ведутся под флагом уточнения «специфики» предмета и методов именно данной дисциплины, но на самом деле здесь речь идет не столько о специально научных, сколько об общефилософских понятиях.

Предпринятая буржуазными философами «критика научного знания», ставящая своей целью установление «границ» науки, фактически расчищает место для откровения, интуиции и прямого «божественного промысла». И что особенно важно для нас, кризис механического детерминизма в естествознании усиливает субъективизм буржуазной общественной мысли, позволяя ей прикрыть свой отказ от научности и объективности ссылками на теорию относительности и «достижения современной физики».

Физика доказала «беззаконность» (lawlessness) микрокосма, она освободила людей от рабства законов, пишет американский философ-неопозитивист Г. Мардженау. Тем самым она указывает путь историческим наукам; «физическая наука вернула автономию историческому процессу», на которую посягал старый материализм¹. Ту же мысль высказывает французский экономист А. Маршалль в книге «Научный метод и экономическая наука»: «Если в так называемых точных науках исчезает строгость детерминизма, каким же образом он мог бы

¹ H. Margenau, *Physical Versus Historical Reality*, «Philosophy of Science» v. XIX, № 3, July 1952, p. 212.

сохраниться в тех науках, которые никогда не претендовали на точность?»¹ Часто ссылаются на «данные физики» и буржуазные историки.

Таким образом, кризис буржуазной исторической мысли выступает как момент кризиса механического детерминизма, господствовавшего в научном мышлении XIX в. В этом своем аспекте он имеет много общего с исследованным В. И. Лениным кризисом физики.

Правда, между состоянием историографии и состоянием физики в конце XIX и начале XX в. есть принципиальная разница. Физика в то время стояла на позиции метафизического материализма, тогда как в историографии господствовал идеализм. В физике произошла почти одновременно революция в области научного эксперимента и в области теории; в историческом мышлении, напротив, переворот в теории, осуществленный марксизмом, далеко опередил конкретно-исторические изыскания, и лишь несколько десятилетий спустя, да и то в урезанном и фальсифицированном виде, буржуазная историография начала использовать отдельные положения исторического материализма. Историческая наука, далее, гораздо теснее связана с классовыми интересами буржуазии, нежели физика; если в физике влияние реакционной идеологии в большинстве случаев ограничивается неверным истолкованием философских выводов, не затрагивая существа собственно физических теорий, не говоря уже об экспериментальной работе, то в истории фальсификация распространяется на все содержание науки, не исключая даже фактического материала.

Но при наличии этих различий кризис физики и кризис истории имеют много общего. В обоих случаях речь идет о кризисе механического, метафизического подхода к науке. Предмет обеих наук чрезвычайно усложнился и расширился, сделав старые методы исследования недостаточными. Трудности развития научной мысли были использованы философским идеализмом, который, спекулируя на них, пытался подорвать самую возможность научного знания. Выход из создавшегося положения как в физике, так и в истории состоит в переходе ученых на позиции диалектического материализма.

¹ A. Marchal, *Méthode scientifique et science économique*, t. I, Paris 1952, p. 10.

Кризис буржуазной исторической мысли, как и кризис физики, был немедленно использован в своих интересах идеалистической философией. Если философия истории периода поднимающегося капитализма стремилась как-то (пусть даже ошибочно и односторонне) осмыслить исторический процесс, уяснить себе природу и закономерности общественного развития, то теперь, в эпоху империализма, на первый план выдвигаются гносеологические и методологические проблемы, причем решаются они субъективно-идеалистически. Проблема «историзма» сводится прежде всего к критике исторического знания, анализу его теоретических предпосылок. И эта «критика» исторического знания с позиций философского иррационализма, релятивизма и скептицизма приводит к полному отрицанию объективности не только исторической науки, но и самого исторического процесса.

Воинствующий антиисторизм буржуазной философии XX в. не является сам по себе чем-то принципиально новым. В истории буржуазной философии было немало мыслителей, скептически, а то и просто нигилистически относившихся к исторической науке. В Германии наиболее ярким представителем этого направления был А. Шопенгауэр, который, по выражению В. Ф. Асмуса, «с неподражаемым литературным искусством пытался возвысить растерянность и беспомощность мещан, потревоженных раскатами первых социальных бурь, на степень некоторой «гносеологической» критики истории, отрицавшей возможность исторического развития и, стало быть, исторического познания»¹.

Шопенгауэр в противовес Гегелю категорически отказывал истории в звании науки: «Хотя она и дает знание, но она не наука, ибо нигде она не познает частного посредством общего, а всегда должна непосредственно брать частное как таковое»². Подлинные науки изучают общее, устойчивое, непреходящее в явлениях, содержание же истории — «это частное в его частностях и случайностях, которое раз было и потом навсегда исчезло»³. История, по словам Шопенгауэра, не только не постигает общего, но и единичное она охватывает крайне

¹ В. Ф. Асмус, Маркс и буржуазный историзм, стр. 124.

² А. Шопенгауэр, Мир как воля и представление, кн. III, СПб 1893, стр. 536.

³ Там же, стр. 538.

поверхностно. В пестрой смене событий, эпох и периодов не раскрывается ничего нового, ибо за всеми этими переменами стоит единая, вечная и неизменная сущность, которая одна только достойна быть предметом философского созерцания¹. Поэтому в исторической науке, как и в исторической действительности, нет и не может быть, по Шопенгауэру, никакого прогресса. Отождествив принцип историзма, с исторической апологией существующих отношений, которая господствовала в тогдашней немецкой историографии, Шопенгауэр обесценивает весь исторический опыт человечества и сводит «разумное самопознавание человеческого рода» к узкой сфере моральной воли.

Антиисторизм и иррационализм Шопенгауэра не могли оказать серьезного влияния на историческую мысль 40—70-х годов XIX в., когда она еще находилась под влиянием позитивизма. Но это положение резко изменилось в конце столетия. Идея, выдвинутая Шопенгауэром, была подхвачена Ницше. Критикуя объективистскую, натуралистическую историографию, Ницше решительно требовал поставить историю на службу современности, на службу жизни. Однако это требование превращается у него в фактическое отрицание истории как науки. Отрывая современность от исторического прошлого, Ницше прямо выступает в защиту «неисторического». «Так как история служит жизни,— писал он,— она служит неисторической силе, и потому она никогда не может и не должна быть чистым знанием, хотя бы таким, как математика»². Отрицая возможность объективной истины в истории, Ницше видит в ней произвол «сильных личностей», которых он считает единственными творцами истории. Он отказывается считать субъектом истории массы. В духе волюнтаризма Ницше отрицает объективную причинность, необходимость, закономерность. «Пока есть в истории законы,— писал он,— эти законы ничего не стоят, и сама история ничего не стоит»³.

¹ «История, — писал Шопенгауэр, — не только в своем выполнении, но уже в самой сущности своей лжива, так как она, говоря только об индивидуумах и об отдельных событиях, делает вид, будто бы каждый раз рассказывает нечто новое, тогда как на самом деле от начала и до конца всегда повторяет то же самое, только под другими именами и в других костюмах» (*А. Шопенгауэр, Мир как воля и представление*, кн. III, стр. 541).

² *Ф. Ницше, Собр. соч.*, т. IX, М. 1901, стр. 249—250.

³ Там же, стр. 311.

В рассуждениях Ницше уже не трудно предугадать идеи Дильтея, Шпенглера и Теодора Лессинга.

В Англии главным источником «гносеологической» критики истории был скептицизм Юма. Еще в начале XIX в. известный логик и теолог архиепископ Дублинский Ричард Уотли, защищая от рационалистической критики историю религии, опубликовал сатирический труд «Исторические сомнения относительно Наполеона Бонапарта», в котором с помощью софистики доказывал, что существование только что побежденного Бонапарта более чем сомнительно. Уотли стремился лишь оградить от критики религию, доказывая, что подвергнуть сомнению можно не только «священное писание», но и любой самый достоверный исторический факт. Но позже, когда проблемы методологии истории оказались в центре внимания философов, его книга стала одним из аргументов «скептической» школы. К скептицизму пришел, в частности, крупнейший английский философ второй половины XIX в. Брэдли, пытавшийся синтезировать гегелевский абсолютный идеализм с традиционным английским эмпиризмом. В своем труде «Предпосылки критической истории» (1874 г.) Брэдли подверг сомнению возможность объективной истины в истории и утверждал, что критерием исторической истины является сам историк, который отбирает, изучает и обобщает данные источников в соответствии с собственным жизненным опытом, социальным окружением, взглядами и т. п.

Во Франции критика детерминизма в области истории связана прежде всего с именами А. Курно и Э. Бутру. Курно, известный больше как математик, уже в 1851 г. выступал против механического детерминизма позитивистов. Однако, справедливо критикуя механический детерминизм, Курно делал вывод, что история вообще подчинена не закономерности, а только «вероятности». Идя дальше по этому пути, Бутру в своей диссертации «О случайности законов природы» и затем в книге «Об идее закона природы в современной науке и философии» прямо утверждал, что «в основе все случайно»¹. Но если случайность господствует даже в природе, то и

¹ Э. Бутру, О случайности законов природы, М. 1900, стр. 41. О философии Бутру см. М. Дынский, У истоков французского фидеизма, «Под знаменем марксизма» № 9, 1927 г., стр. 49—76.

подавно невозможно детерминистическое объяснение истории общества.

В середине XIX в. критика исторического знания предпринималась только отдельными философами и историками. Но в конце столетия и особенно в начале XX в. ею начали усиленно заниматься уже представители самых различных философских направлений: неокантианства, «философии жизни», неогегельянства, прагматизма и т. д. Возникло влиятельное и сложное течение так называемой «критической философии истории», всецело поглощенной критическим анализом философских и методологических предпосылок исторической науки. Весь огонь своей критики эти философы направили против «крайностей» позитивистского натурализма, против сближения истории с естествознанием, выступая под флагом защиты «специфики» исторического знания против упрощенчества и вульгаризации.

Однако противоположность этих «новых» философских школ, с одной стороны, и «старого» позитивизма — с другой, вовсе не так велика, как это изображают буржуазные историки философии. Ведь наряду с механицизмом у позитивистских авторов встречается и психологизм, и признание роли интуиции. Когда, например, Тэн заявляет, что на человеческие чувства нужно смотреть «глазами натуралиста и физиолога, производящего классификацию и измерение сил»¹, ни один философ, отстаивающий идею «автономии» исторического процесса и исторического знания, не согласится с ним. Но когда тот же автор пишет: «Человек телесный и видимый служит только указанием, посредством которого должно изучать человека невидимого и внутреннего»², — с этим согласится любой современный субъективист. Между тем подобные высказывания имеются почти у всех историков-позитивистов, не говоря уже о том, что их исследовательская практика всегда существенно отличалась от их социологической теории³.

¹ Г. Тэн, Развитие политической и гражданской свободы в Англии в связи с развитием литературы, ч. I, стр. 28.

² Там же, стр. 5.

³ То, что субъективизм в большей или меньшей степени всегда был присущ буржуазной философии истории, ясно показывает анализ широко распространенного в конце прошлого и начале нынешнего века «Введения в изучение истории» Ланглуа и Сеньобоса. Хотя авторы и

Действительный противник, которого постоянно имеет в виду «критическая философия истории», — это марксизм. Правильность материалистического понимания истории неопровержимо доказывается как практикой общественного развития, так и опытом самой исторической науки. Кризис буржуазной исторической мысли лишь укрепляет авторитет исторического материализма как единственного выхода из того глухого тупика, в котором оказалась историческая наука, основанная на философском идеализме. Не случайно на рубеже XX в. лучшие из тогдашних буржуазных историков обращают свои взоры к марксизму. В дальнейшем, когда после победы Великой Октябрьской социалистической революции возникает быстро растущая марксистская историография, мощная школа историков-марксистов, влияние марксизма на историческую науку неуклонно возрастает.

Но успехи молодой марксистско-ленинской историографии лишь усиливают идеологический и методологический кризис историографии буржуазной. С одной стороны, для буржуазной историографии невыгодно сопоставление царящего в ней теоретического разброда с монолитной цельностью марксистской концепции истории как естественноисторического процесса. С другой стороны, стремясь противопоставить историческому материализму какие-то теоретические аргументы, идеалистическая философия истории вынуждена все яснее раскрывать свою глубокую враждебность всякому научному знанию, свою несовместимость с практикой исторического исследования. «Критическая философия истории» — это прежде всего реакция на марксизм, и без учета этого обстоятельства невозможно понять ее сущности.

Однако эта реакция не всегда прямая. Буржуазным философам часто «неудобно» выступать против исторического материализма в открытую, так как при этом ясно обнажаются классово политические мотивы этой

отвергают абсолютное противопоставление конкретного знания общему, много говорят об исторических обобщениях и т. п., они в то же время акцентируют внимание на описательной функции истории и говорят о ее «субъективности». «По самому свойству своих материалов, — пишут они, — история есть строго субъективная наука... История должна, следовательно, защищаться от соблазна подражать методу биологических наук» (*Ланглуа и Сеньобос*, Введение в изучение истории, СПб 1899, стр. 174).

полемики. Да и сама материалистическая диалектика слишком сильна, чтобы быть легкой мишенью для наскоков. Поэтому буржуазные авторы часто применяют обходный маневр: извратив самую сущность марксизма, они бездоказательно провозглашают его разновидностью позитивистского натурализма или спекулятивной философии истории, а затем, без особых усилий доказав несостоятельность как того, так и другого течения, делают вид, что ими «опровергнут» исторический материализм.

В следующем разделе этой работы будут подвергнуты критическому рассмотрению философско-исторические установки основных направлений буржуазной философии эпохи империализма — неокантианства, иррационализма (включая «философию жизни», экзистенциализм и прагматизм), неогегельянства, неопозитивизма и религиозной философии истории. Логический порядок изложения позволяет более точно представить специфику каждой школы и делает более наглядными их общие черты, чем порядок хронологический.

С точки зрения хронологии было бы правильнее всего начать с анализа концепции В. Дильтея, который еще в начале 80-х годов выдвинул тезис о полной противоположности естественнонаучного и гуманитарного познания, оказав сильное влияние на последующую буржуазную философию истории. Но наибольшее влияние Дильтея приходится на более поздний период, поэтому его взгляды рассматриваются во второй главе в связи с позднейшими течениями философского иррационализма. Немецкое неокантианство, которому посвящена первая глава, было господствующим течением буржуазной философско-исторической мысли в эпоху довоенного империализма, но после первой мировой войны его влияние заметно упало. Прагматизм, неогегельянство и неопозитивизм являются современниками, но рассматривать их приходится в разных главах. Это создает известные неудобства, учитывая, что многие идеи являются общими для разных школ. Но поскольку данная книга не является историей философии истории, а посвящена более частной проблеме, более важным представляется выяснение сущности разбираемых концепций, чем специально исследовать весьма сложный вопрос о «приоритете» той или иной школы и об их взаимном влиянии.

ЧАСТЬ I

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ ЭПОХИ ИМПЕРИАЛИЗМА

Глава I

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ НЕМЕЦКОГО НЕОКАНТИАНСТВА

Одним из первых философских течений, попытавшихся гносеологически обосновать кризис буржуазной историографии, было немецкое неокантианство. «Критическая философия» Канта, уделявшая большое внимание теории познания и логике, как нельзя лучше отвечала этой задаче: раз историческая наука переживает трудности, нужно прежде всего разобраться в ее логике, определить ее место в системе других наук и на этой основе выяснить логическую природу «исторического метода».

Обе школы неокантианцев (марбургская и фрейбургская, или баденская) критикуют Канта справа. Под предлогом очищения философии от «догматических» представлений они отвергают не только познаваемость «вещи в себе», но и самое ее существование, тем самым отрывая логику и гносеологию от онтологии. Неокантианцы призывают исходить не из вопроса об отношении сознания к бытию, а из анализа логических оснований специальных наук. С их точки зрения, предметы знания, о которых идет речь в различных науках, не есть предметы вне сознания. Акт познания есть вместе с тем акт создания объекта. При этом в отличие от субъективизма берклеанского толка неокантианцы апеллируют не к эмпирическому индивидуальному субъекту, а к субъекту трансцендентальному: вся материальная действительность выступает как данная некой «чистой мыслью», каким-то независимым и первоначальным принципом сознания. Этот тезис об имманентности бытия созна-

нию, сближающий неокантианцев с имманентами и махистами, избавляет их от солипсизма, но порождает у них неразрешимые противоречия и делает неокантианскую логику и методологию предельно формалистической и бессодержательной.

Если марбургская школа (Коген, Наторп, Кассирер) занималась обоснованием идеализма преимущественно путем логического анализа понятий и методов математики и естествознания, то интересы баденской школы (В. Виндельбанд, Г. Риккерт) затрагивали прежде всего область методологии истории.

„Идиографический метод“ баденской школы

Неокантианцы не интересовались объективным историческим процессом, не пытались понять объективную логику истории. Их интересовала исключительно методология исторической науки, логика исторического исследования, которую они пытались рассматривать с чисто формальных позиций, в отрыве от ее предметного содержания. Для В. Виндельбанда (1848—1915) философия истории сводится к проблеме исторического метода, и самую классификацию наук он предлагает осуществлять не по материальному признаку (т. е. по их предмету), а по формальному принципу, по их методу. «Принципом деления служит формальный характер познавательных целей наук. Одни отыскивают общие законы, другие — отдельные исторические факты; выражаясь языком формальной логики, цель первых — общее, аподиктическое суждение, цель вторых — суждение единичное, асерторическое... Одни из них суть науки о законах, другие — науки о событиях; первые учат тому, что всегда имеет место, последние — тому, что однажды было»¹. Этим задачам наук соответствуют и два разных вида мышления — номотетическое (обобщающее) и идиографическое (индивидуализирующее)². Первое господствует в естествознании, второе — в истории.

То же самое обнаруживаем мы у Риккерта (1863—1936). Недаром его основное сочинение называется «Гра-

¹ В. Виндельбанд, Прелюдии, СПб 1904, стр. 320.

² От греческих слов «*nomos*» — закон, «*thetos*» — постановленный, «*idios*» — своеобразный, «*grapho*» — пишу, описываю.

ницы естественнонаучного образования понятий». Риккерт не интересуется самым историческим процессом. Он не ставит вопросов, каково соотношение различных сторон общественной жизни, существует ли в ней какая-то закономерность и т. п. Подобно Виндельбанду, Риккерт классифицирует науки, выдвигая в качестве принципа их деления характер образования понятий соответствующих наук. Наука оказывается монистической по своему предмету и дуалистической по своей логике. Как правильно указывает В. Ф. Асмус, такой прием маскирует субъективистскую сущность теории Риккерта¹. Согласно Риккерт, наши «точки зрения» на то или иное событие не только независимы от предмета познания, но в сущности они создают самый предмет, ибо «наука возникает лишь благодаря производимому субъектом преобразованию»². Этот взгляд является предпосылкой всех рассуждений Риккерта о взаимоотношении естествознания и истории.

Однако эта идея несостоятельна. Верно, конечно, что различные отрасли знания изучают действительность с различных точек зрения и пользуются при этом различными методами. Можно даже согласиться с Риккертом в том, что специальные методы науки обусловлены характером ее «познавательных интересов». Но чем обусловлено само многообразие этих «познавательных интересов»? Почему одни науки интересуются одним, а другие — другим? В основе размежевания наук лежит не субъективный произвол, а многообразие объективной реальности, раскрывающееся в общественно-производственной практике человечества. «Классификация наук, из которых каждая анализирует отдельную форму движения или ряд связанных между собою и переходящих друг в друга форм движения, является вместе с тем классификацией, расположением, согласно внутренне присущей им последовательности, самих этих форм движения, и в этом именно и заключается ее значение»³. Попытка классифицировать науки только по их методу неизбежно окажется формальной и несостоятельной.

В действительности «методологизм» Риккерта является лишь одной из форм борьбы против материалистиче-

¹ См. В. Ф. Асмус, Маркс и буржуазный историзм, стр. 189.

² Г. Риккерт, Границы естественнонаучного образования понятий, СПб 1903, стр. 552.

³ Ф. Энгельс, Диалектика природы, Госполитиздат, М. 1955, стр. 198.

ской теории отражения и представления об истории как об естественно-историческом процессе. Повторяя избитые утверждения буржуазной «критики» марксизма, Риккерт заявлял, что материалистическое понимание истории — плод не науки, а политики, что оно одностороннее, что сама марксистская историография не историческая наука, «но насильственно и некритически конструированная философия истории»¹.

Об этих и подобных им заявлениях Риккерта Г. В. Плеханов справедливо писал: «...Риккерт и подобные ему ученые из рук вон плохо понимают исторический материализм не по каким-нибудь *личным* причинам, а потому, что их умственный кругозор ограничен предрассудками, свойственными *целому классу*. Это именно о них можно сказать, что те пустяки, которые называются у них изложением исторического материализма, «обусловлены совершенно ненаучными политическими соображениями». В их отвращении от исторического материализма весьма явственно сказывается боязнь «специфических социал-демократических стремлений». А так как материалистическое объяснение истории есть единственное научное истолкование исторического процесса — как это мы видим из того обстоятельства, что к нему все чаще и чаще прибегают в своих специальных работах даже такие ученые, которые и слышать не хотят ни о каком материализме, — то писатели, в силу своих классовых предрассудков не способные понять и усвоить его себе, по необходимости попадают, когда стараются выработать себе общий взгляд на историю, в тупой переулочек более или менее остроумных, но всегда произвольных и потому бесплодных теоретических построений. К разряду таких произвольных построений относится и теория Риккерта»².

Свою борьбу против материалистической теории отражения Риккерт ведет с позиций замаскированного субъективного идеализма. Акцентируя внимание на «активности» человеческого познания, Риккерт рассматривает науку и вообще всякое знание не как отражение, а как «преобразование» действительности. Он ссылается

¹ Г. Риккерт, Науки о природе и науки о культуре, СПб 1911, стр. 160.

² Г. В. Плеханов, Избранные философские произведения в пяти томах, т. III, Госполитиздат, М. 1957, стр. 510—513.

при этом на многообразии действительности: «Эмпирическая действительность представляет собой для нас необозримое многообразие, увеличивающееся для нас по мере того, как мы углубляемся в нее и начинаем разделять ее на ее составные элементы...» Поэтому всякое познание является «не отображением, но преобразованием, и притом всегда упрощением действительности». А это служит для Риккерта «неопровержимым доказательством несостоятельности воззрения, будто наука должна дать отображение действительности»¹.

Верно, конечно, что действительность бесконечно многообразна и что человеческое сознание не может отобразить ее сразу, целиком. Теория отражения диалектического материализма никогда и не утверждала ничего подобного. В. И. Ленин подчеркивал, что «познание есть отражение человеком природы. Но это не простое, не непосредственное, не цельное отражение, а процесс ряда абстракций, формирования, образования понятий, законов etc., каковые понятия, законы etc. (мышление, наука = „логическая идея“) и *охватывают* условно, приблизительно, но универсальную закономерность вечно движущейся и развивающейся природы... Человек не может охватить = отразить = отобразить природы *всей*, полностью, ее „непосредственной цельности“, он может лишь *вечно* приближаться к этому, создавая абстракции, понятия, законы, научную картину мира и т. д. и т. п.»²

С точки зрения диалектического материализма этот бесконечный процесс познания приближает нас к объективной истине, позволяет нам с каждым новым этапом познания отображать объективную действительность все глубже и полнее. С точки же зрения Риккерта, не может быть и речи о таком поступательном процессе. Метафизически изолировав *отдельное* понятие, Риккерт сопоставляет его тощее и абстрактное содержание с необозримым многообразием конкретной действительности и приходит к выводу, что познание не отражает объективной реальности. Это приводит его к агностицизму, к выводу о том, что действительность «так, как она есть, не может быть воспринята в понятиях»³. Сделать ее рациональной можно лишь благодаря абстрактному разделению «раз-

¹ Г. Риккерт, Науки о природе и науки о культуре, стр. 65, 66.

² В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 173.

³ Г. Риккерт, Науки о природе и науки о культуре, стр. 68.

нородности» и «непрерывности». Отсюда Риккерт выводит два разных пути образования понятий: «Содержащуюся во всякой действительности разнородную непрерывность мы оформляем либо в однородную непрерывность, либо в разнородную прерывность»¹.

Первый путь — путь, по которому следует математика, ее интересует только количественная сторона, она безразлична к качеству предметов; второй путь — путь истории, которая сохраняет качественную разнородность предметов ценой разрыва их непрерывности. Однако ни тот, ни другой путь не дает нам адекватного знания, ибо «действительность, «как она существует на деле», не входит ни в одно понятие»².

Принципиальное противопоставление «генерализирующего» метода естествознания «индивидуализирующему» методу истории было не только условным и произвольным, но и мистифицировало реальную методологию науки. Риккерт отказывает в истинности не только исторической науке, но и «генерализирующему естествознанию». Хотя формально он признает равноправность обоих методов, но он отрицает существование общего в объективной действительности. В реальной действительности, говорит Риккерт, существует только единичное, однократное, индивидуальное. Только частное действительно происходит³. Тем самым формальное признание «равноправия» естествознания и истории фактически обесценивается, ибо только история, изучающая единичное и особенное, признается Риккертом наукой о действительности.

Ради обоснования этого «онтологического номинализма» неокантианская философия крайне обедняет содержание естествознания, больше того, она мистифицирует его. Виндельбанд прямо отождествляет естественнонаучный метод с платонизмом⁴. Риккерт же отказывает естествознанию в познании качеств реальных предметов. Он не видит перехода от общих понятий к единичным

¹ Г. Риккерт, Науки о природе и науки о культуре, стр. 68.

² Там же, стр. 70.

³ См. Г. Риккерт, Границы естественнонаучного образования понятий, стр. 220.

⁴ Он обвиняет естествознание в том, что «в чисто платоновском духе игнорирует оно, как бессознательную видимость, отдельную преходящую чувственную вещь и стремится к познанию закономерной необходимости, которая с вневременной неизменностью царит над всем совершающимся» (В. Виндельбанд, Прелюдии, стр. 325).

явлениям. «Лишь *отвлекаясь* от всего, что не поддается вычислению, можем мы перейти от иррациональной действительности к рациональным понятиям, возврат же к качественно индивидуальной действительности нам навсегда закрыт. Ибо мы не можем вывести из понятий больше того, что мы вложили в них»¹.

С другой стороны, рассматривая методологию исторических наук, Риккерт не понимает, что само различие исторического и логического, единичного и общего не абсолютно, а относительно. Он не видит того, что общее существует лишь в единичном, через особенное, а всякое единичное есть так или иначе общее. Как указывал Энгельс, «...всякое действительное, исчерпывающее познание заключается лишь в том, что мы в мыслях поднимаем единичное из единичности в особенность, а из этой последней во всеобщность»². Это общий закон всякого познания как в его исторической, так и в его логической форме. Противопоставление «индивидуализирующей» истории «генерализирующему» естествознанию лишено поэтому всякого основания.

Прежде всего естествознание вовсе не относится безразлично к индивидуальным особенностям предметов и явлений. Больше того, оно никогда не может полностью отвлечься от них. Разве физическая география, геология или астрономия не занимаются изучением именно индивидуальных, единичных явлений и объектов?

Риккерт пытается выйти из этого затруднения при помощи разграничения понятия «индивидуальное» в естествознании и в истории. Единичное в естествознании, говорит он, рассматривается лишь как экземпляр более общего родового понятия. Его индивидуальные свойства для нас несущественны. Хотя в природе нет двух одинаковых листьев, мы можем без всякого ущерба отвлечься от особых свойств этого именно листа и заменить его другим. Напротив, историческая индивидуальность представляется абсолютно незаменимой. «Обратив индивидуум, например Гете, в понятие, мы должны тотчас заметить это, так как тогда у нас остается всего лишь поэт, министр, человек, но уже не Гете»³.

¹ Г. Риккерт, Науки о природе и науки о культуре, стр. 172.

² Ф. Энгельс, Дialeктика природы, стр. 185.

³ Г. Риккерт, Границы естественнонаучного образования понятий, стр. 226.

Еще Плеханов показал несостоятельность этого противопоставления. Можно ли, спрашивал он, считать, что, например, земля для геологии — «только экземпляр»? «Нет. Геология изучает именно историю земли, а не какого-нибудь другого небесного тела, как история России изучает историю нашего отечества, а не какой-нибудь другой страны. История земли «индивидуализирует» ничуть не меньше, чем история России, Франции и т. п.»¹

С другой стороны, любые исторические понятия, хотя бы их объем был ограничен одним предметом или явлением, обязательно содержат в себе нечто общее. Никто, конечно, не сомневается в единичности и неповторимости Гете. Но попробуйте охарактеризовать его иначе, как с помощью определенных общих понятий. Никто не отрицает неповторимой индивидуальности самого Риккерта; но охарактеризовать его мы можем лишь с помощью множества общих, родовых понятий: философ, профессор, неокантианец и т. д.

Хотя Риккерт и пытался выдать свою «методологию» за априорную по отношению к содержанию науки, из этого ничего не вышло. Ибо сразу же возникает вопрос: если неповторимость и индивидуальность есть онтологический признак всей действительности, то в чем же состоит специфика истории, почему именно она пользуется «индивидуализирующим» методом? Чтобы ответить на него, мало формальных различий. «Для того чтобы разделить науки на две большие группы,— признает Риккерт,— мы с формальными должны связать также и материальные различия»². Это уже отход от принятого принципа классификации наук в зависимости от их методологии.

В чем же состоит, по Риккерту, «материальная» специфика истории? В том, что предметом ее изучения является не природа, а культура, т. е. «то, что или непосредственно создано человеком, действующим сообразно оцененным им целям, или, если оно уже существовало раньше, по крайней мере, сознательно взлелеяно им ради связанной с ним ценности»³. Главная задача истории — изучение истории идей, целей и человеческих ценностей. «История

¹ Г. В. Плеханов, Избранные философские произведения в пяти томах, т. III, стр. 514.

² Г. Риккерт, Науки о природе и науки о культуре, стр. 109.

³ Там же, стр. 52—53.

трактует главным образом духовные процессы»¹. Так выясняется, что формалистическая методология Риккерт прочно базируется на идеалистической онтологии.

Своим «индивидуализирующим» методом Риккерт пытался гносеологически обосновать практику традиционной историографии (школы Ранке), в центре внимания которой была деятельность выдающихся личностей и их идеи.

Риккерт пренебрежительно относится к «среднему человеку», к массе. Народные массы, по его мнению, не играют самостоятельной роли в истории, и их деятельность он согласен изучать «генерализирующим», естественно-научным методом².

Конечно, если история изображается как процесс творческой деятельности отдельных выдающихся личностей, метод ее будет «индивидуализирующим». В этом смысле Риккерт не сказал ничего нового. Недаром его концепция была с восторгом встречена буржуазными историками консервативного направления. Георг фон-Белов, например, писал: «Читая книги Риккерта, я испытывал чувство счастья, освобождения от висевшей надо мной угрозы, от предрассудков, нелепость которых я ощущал живейшим образом, но не в силах был дедуцировать логически до последнего основания. В этом смысле «Границы естественнонаучного образования понятий» Риккерта с их доводами против позитивизма и натурализма были для меня ободрением, отрадой, поэзией жизни»³.

Важнейшим из «предрассудков», от которых Риккерт «освободил» буржуазных историков, была идея исторической закономерности. Правда, Риккерт не решился пол-

¹ Г. Риккерт, *Границы естественнонаучного образования понятий*, стр. 447.

² Если мы «противопоставим такую личность, как Гете, какому-нибудь среднему человеку и отвлечемся от того, что и индивидуальность среднего человека что-либо значит по отношению к каким-либо ценностям, то оказывается, что Гете относится к этому человеку так, как алмаз кохинур к куску угля, т. е. по отношению к общей ценности индивидуальность среднего человека может быть заменена всяким объектом, подходящим под понятие «человека», в Гете же имеющим значение становится именно то, что отличает его от всех других экземпляров понятия «человек», и не существует никакого общего понятия, под которое его можно подвести» (Г. Риккерт, *Границы естественнонаучного образования понятий*, стр. 308).

³ «Die Geschichtswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen», hrsg. von S. Steinberg, Bd. I, Leipzig 1925, S. 30.

ностью отказаться от идеи причинности, но он попытался оторвать причинность от закономерности и, признавая первую, отвергал вторую. В противовес закономерности, существующей в естествознании, предполагающей необходимость и повторяемость явлений, Риккерт выдвинул идею так называемой «индивидуальной исторической причинности», которая и по сей день имеет самое широкое распространение в буржуазной историографии. Эта теория индивидуальной причинности, как и вся концепция Риккерта, строится на метафизическом противопоставлении общего и единичного. Риккерт признает, что между историческими явлениями есть определенные взаимосвязи, что единичность не означает изолированности. Но историческое целое так же индивидуально, как и составляющие его части. «Например, итальянское возрождение настолько же есть исторический индивидуум, как Макиавелли»¹.

Если под индивидуальностью понимать специфичность, особенность явления, то с этим положением нельзя не согласиться. Но Риккерт идет дальше. Из того, что исторические события как целое неповторимы, он делает вывод, что в истории вообще отсутствует повторяемость и закономерность, что история лишь устанавливает индивидуальные причинные ряды, которые нельзя подвести ни под какой общий закон.

«Понятие однократного и индивидуального причинного ряда,— пишет Риккерт,— исключает возможность выражения его посредством понятий законов природы. Так, например, то, что 1-го ноября 1755 года Лиссабон был разрушен известным землетрясением, или то, что Фридрих Вильгельм IV отвергнул германскую императорскую корону, конечно, причинно вполне определенные события, но не существует никаких общих каузальных законов, в содержании которых оказывались бы эти однократные индивидуальные происшествия. Да и мысль о таком законе заключает в себе прямо-таки логическое противоречие, так как всякий закон общ, и поэтому в нем не может содержаться ничего о тех частных причинах однократного процесса, которыми интересуется историк»².

¹ Г. Риккерт, Границы естественнонаучного образования понятий, стр. 337.

² Там же, стр. 353.

Спрашивается, что здесь специфического для истории? Разве закон природы предусматривает все случайное течение событий? Закон выражает лишь сущность происходящих процессов, но явление всегда богаче закона.

С другой стороны, любой единичный факт, как бы своеобразен он ни был, всегда подчинен действию определенных общих законов. В числе элементов, составляющих каждое историческое событие, имеются как специфические, индивидуальные, так и общие, повторяющиеся. То, что любое данное событие неповторимо во всей его конкретности и целостности, нисколько не исключает повторяемости его существенных элементов и возможности формулирования на этой основе определенных общих законов. Без учета этой повторяемости явлений невозможно понять не только общий ход истории, но и особенность любого данного события, поскольку сама эта специфичность может быть понята лишь путем сравнения и фиксирования того, что выделяет именно это явление из числа других однотипных явлений.

Риккерт иллюстрирует свою теорию «индивидуальной причинности», сравнивая описание Бэром развития курицы в яйце с исследованием Ранке «Римские папы XVI и XVII веков». В первом случае, говорит он, множество объектов подведено под систему общих понятий, выражающую общие черты процесса (Риккерт называет это методом подчинения частного общему). Во втором случае единичный ряд действительности объясняется через его особенность и индивидуальность, причем каждый папа изображен в его особенности и неповторимости (Риккерт называет это «методом включения» частного в общее)¹.

Но что доказывает это сравнение? Что историю нельзя свести к «чистым законам» — это бесспорно. Но, во-первых, и естествознание никогда не будет сведено к одним законам без описаний предметов и явлений. Во-вторых, метод «включения» не противоречит методу «подчинения». Историк-марксист, анализируя, допустим, причины первой мировой войны, отметит здесь как общее, так и единичное. Он укажет, что в конечном счете война была обусловлена действием закона неравномерности развития различных стран в эпоху империализма (по риккертской терминологии — «метод подчинения»). В то же время

¹ См. *Г. Риккерт, Науки о природе и науки о культуре*, стр. 94.

конкретные причины войны он будет искать в конкретных условиях международных отношений того времени (по риккертовской терминологии — «метод включения»). Риккерт же абсолютизирует единичное, случайное и противопоставляет его общему, закономерному.

Риккерт гордится тем, что его концепция «индивидуальной причинности» «снимает» проблему различения случайного и необходимого, поскольку однократный индивидуальный исторический эффект вытекает из однократной индивидуальной исторической причины. На самом деле он не разрешает эту проблему, а только отмахивается от нее, низводя необходимость до уровня случайности. Если рассматривать историю только под углом зрения единичности и особенности явлений, невозможно, конечно, обнаружить между ними устойчивые, общие, необходимые связи и само разграничение необходимого и случайного утрачивает смысл. Но при данном подходе, что бы ни говорил по этому поводу Риккерт, история утрачивает характер науки, превращается в простое описание единичных событий.

Сознательно принижая роль общих понятий в истории, Риккерт заявляет, что историку вполне достаточно тех понятий, которые ему дает элементарный «здравый смысл» повседневной жизни. Он приводит такой пример: историк повествует о том, как начавшийся голод заставил защитников осажденной крепости сдаться; спрашивается, можно ли предъявить к историку требование, чтобы он научно, в духе физиологии определил понятие «голод»? Нет, говорит Риккерт, историку это не требуется, ему достаточно иметь об этом явлении обычные житейские сведения. Отсюда Риккерт делает вывод, что «в большинстве случаев историку, чтобы достигнуть своих целей, т. е. изображения своего объекта в его индивидуальности и особенности, вполне достаточно того знания общих понятий, которым он располагает еще в своей донаучной стадии. Естественнонаучная точность элементов его понятий, имеющая решающее значение в генерализирующих науках, лишена для него, преследующего совсем иные цели, какой бы то ни было ценности»¹.

Действительно, историк не обязан знать физиологических основ чувства голода, но значит ли это, что историк

¹ Г. Риккерт, *Науки о природе и науки о культуре*, стр. 107.

точно так же не нуждается в уточнении специальных научных понятий, что, например, понятия феодализма, капитализма, государства, нации и т. п. он также выводит всецело из личного опыта? Не в этом ли пренебрежении к общим понятиям коренится одна из причин теоретической путаницы в буржуазной историографии, в которой одним и тем же словом обозначают совершенно различные вещи? Если попытаться стать на точку зрения Риккерта, что цель истории — изображение особенного и единичного (что само по себе неверно), то и тогда это можно сделать только при помощи известных общих понятий, поэтому принижать значение этих понятий или отказываться от их определения — значит закрыть себе путь познания.

Риккерт уделяет много внимания чрезвычайно важной для историка проблеме критерия отбора исторических фактов. Но, отвергая идею объективной исторической закономерности, он уже не может найти этот критерий в самой истории. Поэтому единственное средство спастись от абсолютного релятивизма он усматривает в обращении к внеисторическим, «надсубъективным» ценностям.

Риккерт рассматривает отбор фактов как отнесение их к определенным культурным ценностям. Главное отличие явлений культуры от явлений природы, говорит он, состоит в том, что в объектах культуры всегда заложены определенные ценности. «Лишь отнесение к ценности (*Wertbeziehungen*) определяет величину индивидуальных различий. Благодаря им мы замечаем один процесс и отодвигаем на задний план другой»¹. Понятия «существенное», «интересное», «характерное», «важное» и т. д. имеют смысл лишь в соотношении их с какими-то признанными ценностями².

Но что же такое эти ценности? Риккерт отказывается видеть их как в области бытия, так и в области человеческого сознания. Ценность, по Риккерту, есть нечто совершенно независимое ни от бытия, ни от субъекта. Ценность — это «смысл, лежащий над всяким бытием»³.

¹ Г. Риккерт, Границы естественнонаучного образования понятий, стр. 315.

² См. там же, стр. 316.

³ Г. Риккерт, Два пути теории познания, «Новые идеи в философии», сборник 7, Теория познания III, СПб 1913, стр. 46.

Ценности трансцендентны и недоступны эмпирическому познанию. «Они образуют совершенно самостоятельное царство, лежащее по ту сторону субъекта и объекта»¹.

Но будучи сами по себе трансцендентными, ценности объективизируются в «культурных благах», т. е. действительных объектах (например, произведениях искусства), выступающих в истории. Поэтому «только чрез историческое лежит путь к сверхисторическому. Лишь анализируя исторический материал, сможет философия подойти к миру ценностей»².

Но как же все-таки систематизировать этот материал? Риккерт отвечает: с помощью «отнесения к ценности». Допустим. Историк и в самом деле отделяет существенное от несущественного с точки зрения известной ценности. Но есть ли это таинственная «трансцендентная ценность»? Нет, конечно. «Как человек науки — *и в пределах своей науки* — историк считает существенным то, что помогает ему определить причинную связь тех событий, совокупность которых составляет изучаемый им индивидуальный процесс развития, а несущественным то, что не имеет сюда отношения. Стало быть, мы имеем здесь дело совсем не с той категорией ценностей, о которых говорится у Риккерта»³, — писал Г. В. Плеханов.

Отнеся понятие ценности в область трансцендентного, Риккерт пытается таким путем избежать релятивизма и иррационализма. Он разграничивает «отнесение к ценности» и «оценку». Культурные люди признают некий процесс или событие ценным, следовательно, он заслуживает упоминания. Это и будет «отнесение к ценности». Совсем другое дело оценка: хорошо это или плохо, прогрессивно или реакционно. Этого вопроса историк уже не решает. Так, например, историк, по Риккерту, не может решить, принесла ли французская революция пользу Франции и Европе или повредила им. «Но ни один историк не будет сомневаться в том, что собранные под этим именем события были значительны и важны для культурного развития Франции и Европы и что они поэтому, как существенные,

¹ Г. Риккерт, О понятии философии, «Логос», кн. I, М. 1910, стр. 33.

² Там же, стр. 41.

³ Г. В. Плеханов, Избранные философские произведения в пяти томах, т. III, стр. 515.

должны быть упомянуты в европейской истории. Короче говоря, оценивать — значит высказывать похвалу или порицание. Относить к ценностям — ни то, ни другое»¹. Дело историка — представить факты. Оценивать их он не может, так как действительность не дает критерия для оценки. Историк не может, в частности, делать заключений о прогрессе или регрессе, решать, «является ли какой-нибудь ряд изменений прогрессом или регрессом», поскольку «всякое утверждение относительно прогресса или регресса включает в себя положительную или отрицательную оценку»², а это — дело не истории, а философии истории.

Но это утверждение порождает новое противоречие. Ведь уже самый отбор материала связан с какими-то теоретическими представлениями. Откуда же берутся эти представления? Концепция Риккерта молчаливо предполагает, что история, которую вы собираетесь писать, должна быть заранее вам известна³. Это вносит в нее сильную струю иррационализма.

Правда, сам Риккерт отвергал мысль о произвольности исторических построений, о том, что всякое историческое описание имеет значение лишь для определенного круга людей. «История, — писал он, возражая философам-релятивистам, — есть нечто большее, нежели произвольное сопоставление произвольно выхваченных фактов, имеющее значение лишь для того, кто опутан оценками определенного исторического культурного круга»⁴. С этим нельзя не согласиться. Но, воюя против материалистической теории отражения, Риккерт не видит другого пути обоснования исторической объективности, кроме заявления, что культурные ценности являются вечными и трансцендент-

¹ Г. Риккерт, *Науки о природе и науки о культуре*, стр. 131.

² Там же, стр. 139.

³ «Предположим, что наш историк решает написать историю тред-юнионизма, — замечает по этому поводу американский философ М. Мандельбаум. — По отношению к каким политическим и экономическим ценностям должно быть построено его повествование? Значение такого явления, как подъем тред-юнионизма, для политических или для экономических ценностей можно узнать только после того, как мы уже знаем историю этого движения» (М. Mandelbaum, *The Problem of Historical Knowledge, An Answer to Relativism*, New York 1938, p. 144—145).

⁴ Г. Риккерт, *Науки о природе и науки о культуре*, стр. 192.

ными. За отсутствием, как он выражается, разработанной философии истории мы должны обращаться к вере в вечный нравственный идеал и т. п. «В сущности,— говорит он,— мы все верим в объективные ценности, значимость которых является предпосылкой как философии, так и наук о культуре, верим даже тогда, когда под влиянием научной моды воображаем, будто не делаем этого»¹. Так от логического анализа «исторического познания» Риккерт скатывается к алогизму и вере.

Риккерт солидарен с иррационализмом в его борьбе против материализма. Но для Риккерта «речь может идти только о субъективирующем истолковании смысла, но никогда не о субъективирующем понимании действительности»². Если конкретизировать и огрубить это положение применительно к истории, то оно означает, что Риккерт требует точного установления исторических фактов. Но критерий истолкования этих фактов лежит, по Риккерту, вне истории.

Риккерт утверждает, что история дает нам объективные знания. Но «объективность» знаний он понимает лишь как их «общезначимость» и призывает «совершенно отказаться от понятия научной объективности, основывающегося на понятии познания, отражающего истинную реальность. Этот идеал принципиально недостижим, и поэтому он может приводить лишь к скептицизму»³.

Чем же тогда отличается точка зрения Риккерта от взглядов Дильтея и других откровенных субъективистов? Только тем, что субъект, о котором пишет Риккерт, не индивидуально-психологический, а «гносеологический», «сверхиндивидуальный».

Признание того, что все оценки событий проистекают от этого «сверхиндивидуального субъекта», устраняет, по мнению Риккерта, многие трудности. Если считать, что факты независимы от субъекта, а оценки зависимы, то возникает сомнение в истинности оценок. «Если, напротив того, уже фактическая истинность оказывается зависящей от субъекта, производящего оценку..., то и дуализм

¹ Г. Риккерт, *Науки о природе и науки о культуре*, стр. 195.

² Г. Риккерт, *О понятии философии*, «Логос», кн. I, 1910, стр. 53.

³ Г. Риккерт, *Границы естественнонаучного образования понятий*, стр. 550.

между установлением фактов и образованием понятий преодолевается»¹.

Но что же такое «сверхиндивидуальный» субъект? Если под ним следует понимать коллективное сознание человека, то субъективизм от этого так же не исчезнет, как не исчезнет капитализм от замены одного капиталиста акционерной компанией. А если это не коллективное сознание, то тогда это абстрактное «сознание вообще», а проще говоря — бог. Чтобы выбраться из создавшихся затруднений, Риккерт призывает на помощь кантовский «категорический императив». Априорной, допытной предпосылкой всякой науки он провозглашает волю к истинности, «трансцендентное долженствование», ибо «всякому акту познания логически предшествует воля, хотящая потому, что она должна хотеть, «автономная» воля, хотящая лишь ради долженствования»².

Дойдя до этой «сверхиндивидуальной» мистики, Риккерт окончательно порывает с наукой. Вера в неизбежность долга, в вечные ценности — вот единственное спасение от релятивизма. Ограничивая сферу науки, Риккерт отводит высшее место в мире ценностей религии, которая, по его словам, одна только сообщает жизни истинную ценность и дает верующему надежду «на освобождение от проклятия конечности»³.

Риккерт убежден в неразрешимости социальных противоречий, и он уводит читателей от жгучих проблем современности в надысторический мир трансцендентных ценностей. Недаром в конце жизни Риккерт стал на службу германскому фашизму, проповедуя в своих «Основах философии» (1934 г.) мистическую «интуицию», иррационализм и расовую теорию.

Как бы ни импонировали идеи Риккерта буржуазным теоретикам истории, они не могут полностью принять его методологию. Это удачно демонстрирует академик А. И. Тюменев⁴ сопоставлением взглядов Риккерта с концепцией таких буржуазных историков, как Ланглюа и

¹ Г. Риккерт, Границы естественнонаучного образования понятий, стр. 558.

² Там же, стр. 579.

³ Г. Риккерт, О системе ценностей, «Логос», т. I, вып. 1, 1914, стр. 73.

⁴ См. А. Тюменев, Индивидуализирующий и генерализирующий методы в исторической науке, «Историк-марксист» № 12, 1929 г., стр. 153—184.

Сеньобос. Если Риккерт ограничивает историю познанием индивидуального, то Ланглуа и Сеньобос требуют от историка познания как частных, так и «общих причин различных привычек». Если у Риккерта критерием отбора фактов является трансцендентная ценность, то Ланглуа и Сеньобос признают единственную «ценность» — историческую достоверность; для них «ценность нашего знания зависит от ценности наших документов», а значение отдельных событий определяется их ролью в «эволюции человечества»¹.

Теория „идеальных типов“ М. Вебера

Идея, выдвинутая Риккертом, была подхвачена и развита дальше известным немецким историком, экономистом и социологом Максом Вебером (1864—1920). Разносторонне образованный ученый, в молодости испытавший известное влияние марксизма (хотя вряд ли можно согласиться с утверждением А. И. Неусыхина, что «на практике эмпиризм Вебера насквозь пропитан философским влиянием Маркса»², — это явное преувеличение), М. Вебер пытался разработать стройную логику исторической науки и в особенности осветить гносеологическую природу ее общих понятий.

Исходные положения теории Вебера в основном те же, что и Риккерта. Акцентируя внимание на активном характере нашей познавательной деятельности, Вебер придает решающее значение не предметному бытию исследования, а исходной «точке зрения» самого исследователя. Вебер в общем солидарен с Риккертом и в том, что историческое всегда связано с определенными культурными «ценностями». Но дальше начинаются существенные расхождения.

Риккерт, пытаясь избежать релятивизма, исходил из системы «абсолютных ценностей», Вебер же убедительно показал несостоятельность этой точки зрения, предполагающей, что история, которую собираются писать, фак-

¹ Ланглуа и Сеньобос, Введение в изучение истории, стр. 226, 222, 215.

² А. И. Неусыхин, «Эмпирическая социология» Макса Вебера и логика исторической науки, «Под знаменем марксизма» № 12, 1927 г., стр. 118.

тически уже должна быть написана. Выступая с позиций принципиального эмпиризма и стремясь обосновать логику исторического знания на реальных предпосылках, Вебер перенес понятие ценностей из трансцендентного мира абстрактного долженствования в реальный мир современной истории, указывая, что люди пользуются *разными* системами ценностей. Но, констатируя зависимость исторического познания от современной действительности, Вебер не сумел правильно объяснить эту зависимость, и это привело его к субъективизму и релятивизму.

Субъективистским был уже исходный пункт рассуждений Вебера, по мнению которого только наше сознание упорядочивает хаотическую действительность и поэтому само содержание исторического познания определяется индивидуальной точкой зрения исследователя. «Качество данного процесса как социально-экономического явления,— подчеркивал Вебер,— состоит не только в том, что ему как таковому «объективно» присуще. Оно гораздо больше определяется направлением наших познавательных интересов, ибо оно вытекает из того специфического культурного значения, которое мы в данном индивидуальном случае приписываем указанному процессу»¹.

Значение любого процесса или явления действительно не может быть понято из него самого, но только из связи его с другими явлениями. Но при этом имеются в виду объективные связи. Вебер же, мистифицируя многогранность взаимозависимости явлений, фактически растворяет ее в сознании исследователя. Он правильно замечает, что нельзя, например, говорить, что такое-то явление имеет только хозяйственное значение, ибо оно может быть рассмотрено и под другим углом зрения. Но Вебер делает отсюда вывод, что всякое «явление вообще обладает качеством «экономического» лишь постольку и лишь до тех пор, пока наш *интерес* направлен исключительно на то *значение*, которое оно имеет для материальной борьбы за существование»². Получается, что если мы начинаем рассматривать орудия труда с точки зрения их художест-

¹ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1922, S. 161.

² Ibid., S. 162—163.

венного оформления, то они уже перестанут относиться к сфере хозяйства.

Безусловно, рассматривая то или иное явление, мы вынуждены ограничиваться лишь некоторыми, немногими связями, важными в данной конкретной ситуации. Но это не исключает ни того, что то же самое явление имеет и множество других связей («значений»), ни того, что сами эти связи мы устанавливаем произвольно. «Значение» не есть нечто субъективное, что мы «приписываем» предмету. Оно есть одна из объективных связей, отражаемых нашим сознанием. То, что эта связь не единственная, нимало не опровергает ее объективности. Человек может, конечно, рассматривать явления в самых различных аспектах, поскольку все в мире взаимосвязано. Но далеко не каждый аспект будет научным и закономерным.

Ошибка Вебера коренится в его взгляде, будто сами науки различаются не по предмету, а по методу. «Не *фактическая*» взаимосвязь «вещей», а *мысленная* взаимосвязь *проблем* лежит в основе разделения областей науки¹. Но можно ли противопоставлять взаимосвязь проблем взаимосвязи вещей? Ведь первая основана на последней. Непонимание этого обстоятельства неизбежно ведет к субъективизму и релятивизму.

Вебер целиком принимает риккертowskiй «индивидуализирующий метод» и теорию «индивидуальной причинности». Общие понятия в истории, повторяет он за Риккертом,—лишь средство познания особенного, индивидуального. Чем шире закон или понятие, тем беднее его содержание, тем меньше пользы от него историку.

Однако, будучи сам крупным историком, Вебер не мог просто выбросить из истории абстракцию, так как без нее немислима никакая наука. История, по Веберу, изучает особенное и единичное. С другой стороны, она не может обойтись без некоторых теоретических обобщений. Какова же гносеологическая природа этих обобщений? Являются ли они отражением определенной реальной действительности или просто служебными понятиями, своего рода инструментом, который сам по себе ничего не отражает, но необходим для познания? Вебер отвечает на этот вопрос во втором смысле.

¹ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 166.

Анализируя категории политической экономики, он утверждает, что они не отражают экономической реальности, но являются «идеями исторических явлений». Это чисто мыслительные образы. Политическая экономика, пишет Вебер, «дает нам идеальную картину явлений на рынке при организации общества на почве менового хозяйства, свободной конкуренции и строго рациональной торговли. Этот мысленный образ соединяет определенные отношения и явления исторической жизни в свободный от противоречий комплекс мысленно создаваемых связей. По своему содержанию эта конструкция носит характер *утопии*, которая получается путем *мысленного* выдвижения на первый план определенных элементов действительности»¹. Эту мысленную «утопию» М. Вебер называет «идеальным типом».

«Идеальный тип» в понимании Вебера не есть нечто «среднее» от различных форм эмпирической действительности. Он получается «путем одностороннего выдвижения одной или нескольких точек зрения и соединения множества рассеянных и раздельно существующих отдельных явлений... В его абстрактной чистоте этот мысленный образ эмпирически нигде нельзя найти в действительности, он есть *утопия*, и для исторической работы возникает задача в каждом отдельном случае установить, как близко или как далеко от этого идеального образа стоит действительность, насколько, следовательно, характер экономических отношений определенного города может быть рассматриваем как типичный для понятия «городского хозяйства»².

Вебер подчеркивает, что «идеальный тип» — только инструмент познания, «мысленный образ, который не есть историческая действительность или, тем более, «подлинная» действительность. Он еще меньше того может служить в качестве схемы, под которую действительность должна быть подведена в качестве экземпляра. Он имеет значение чисто идеального предельного понятия, к которому действительность применяется, с которым она сравнивается для определенных, имеющих значение элементов ее эмпирического содержания»³. Доказывая необходимость таких «логических утопий» для систематизации

¹ М. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, S. 190.

² Ibid., S. 191.

³ Ibid., S. 194.

и понимания единичных фактов, Вебер вместе с тем предупреждает против «смещения» идеально типического с исторически действительным¹.

Эти положения теории Вебера прямо заострены против марксистской концепции социально-экономических формаций как теоретических категорий, отражающих реальную сущность исторического процесса. По мнению Вебера, идеально типические понятия именно в силу своей идеальности не могут быть положены в основу генетической классификации исторических явлений, типов хозяйства, так как историческая последовательность явлений не совпадает с логической, не говоря уже о том, что она гораздо сложнее. Критикуя марксистское учение о социально-экономических формациях, он утверждает, что понятия марксистской политической экономии и исторического материализма являются не отражением реальных этапов или «тенденций» исторического процесса, а лишь «идеальными типами».

Путаница Вебера в решении проблемы логического и исторического обусловлена его субъективно-идеалистическим подходом, согласно которому научные понятия суть не отражения объективной реальности, а лишь «мысленные средства для цели духовного господства над эмпирически данным»². Вебер прав, когда он доказывает, что абстрактно-логические, теоретические категории, которыми оперирует политическая экономия и другие общественные науки, не выражают непосредственно всей объективной реальности, не могут передать всего богатства явлений. Но ведь то, что всякое общее понятие не совпадает с непосредственной действительностью и неизбежно в какой-то степени огрубляет ее, не лишает это понятие объективного содержания и не делает его простой фикцией.

Возьмем, например, понятие «капитализм». Это, безусловно, абстрактное, общее понятие, которому нельзя найти однозначного «референта» в исторической действительности. В общем понятии «капитализм» невозможно выразить все богатство и многообразие обозначаемых этим термином отношений (промышленный капитализм, монополистический капитализм, государственный капита-

¹ См. *M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 195.

² *Ibidem*.

лизм и т. д.) и их исторических модификаций (одно дело — современный американский капитализм, другое дело — капитализм в бывших колониях). Отсюда — необходимость других, менее общих, но зато более конкретных понятий. Но значит ли это, что понятие «капитализм» лишено объективного содержания и создано нами лишь для удобства ориентировки? Нет, конечно. В этом понятии обобщены черты, которые реально свойственны этой определенной форме общественной организации, хотя они нигде не выступают в «чистом» виде. И это понятие есть не только инструмент, но и результат исторического познания.

Представление Вебера об «инструментальном» характере социологических категорий, близкое к позитивистскому и прагматистскому пониманию этой проблемы, само является внутренне противоречивым¹.

С одной стороны, Вебер подчеркивает, что «идеальные типы» не есть отображение эмпирически-реальных исторических явлений, с другой стороны, он пишет, что именно в процессе познания исторических явлений выясняется, представляет ли собой данный идеальный тип научно плодотворное понятие или же простую игру мысли². Вебер доказывает, что для систематизации исторических явлений могут с одинаковым успехом использоваться различные комплексы идеально типических понятий, поскольку они зависят от исходной точки зрения исследователя. Вместе с этим он признает, что смена господствующих идеально типических понятий зависит не только от изменения идей культурной ценности, но и от прогресса самого исторического знания³.

Но коль скоро употребляемые в истории социологические категории не могут быть отображением сущностей, — а это главный тезис М. Вебера, — сама социология легко формализуется, превращается в абстрактную типологию, основанную на поверхностных, антиисторических аналогиях. Это открывает дорогу произволу в определении и

¹ На это противоречие указывали уже многие исследователи (*W. Bienfait*, *Max Webers Lehre vom geschichtlichen Erkennen*, Berlin 1930, S. 38; *А. И. Данилов*, Проблемы аграрной истории раннего средневековья в немецкой историографии конца XIX — начала XX в., стр. 101—102).

² См. *М. Weber*, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 193.

³ *Ibid.*, S. 206—207.

использовании общих понятий. Хотя Вебер и критиковал формалистическую социологию Зиммеля, у него самого больше чем достаточно таких произвольных аналогий.

Теория Вебера, заостренная против научного детерминизма, несовместима с признанием объективной исторической закономерности. С точки зрения Вебера, не только социологические категории, но и социологические законы суть только «идеальные типы». Отождествив капитализм с простым товарным производством, Макс Вебер утверждал, что «капитализм в тех или других формах существовал во все периоды человеческой истории»¹.

Вебер высмеивал примитивный иррационализм «философии жизни». «Кто хочет «созерцания»,— говорил он,— пусть идет в кино»². Однако его критические высказывания направлены только против устаревших и вульгарных форм иррационализма. В действительности сам Вебер отдает дань иррационализму, пытаясь сочетать идеи Риккерта с идеями Дильтея.

Считая главной задачей социологии раскрыть «субъективно-мыслимое значение» социальных форм и понять «схему рациональных целей, лежащую в основе социальных актов», Вебер отвергал любую попытку монистического объяснения истории, противопоставляя ему эклектический «плюрализм» и «теорию факторов». В этом Вебер по-своему последователен и логичен. Если исходным моментом исторического познания является индивидуальная «точка зрения» историка, то следует признать, что историю можно рассматривать с любой стороны: хотите — рассматривайте культуру как продукт экономики, хотите,— наоборот, рассматривайте экономические отношения как продукт культуры. Все зависит от интересов исследователя. В самой же исторической действительности нет ничего постоянного и все «факторы» общественного развития равноправны.

Однако это признание «равноправия» факторов остается в значительной мере декларативным. В своих конкретных исследованиях Вебер в прямой полемике с марксизмом пытался доказать, что не идеология выра-

¹ М. Вебер, История хозяйства, Прг. 1923, стр. 177.

² М. Вебер, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. I, Tübingen 1920, S. 14.

стает из экономики, а, напротив, экономика является продуктом идеологии. В этом духе написаны его многочисленные работы по социологии религии и его фундаментальный труд «Протестантская этика и дух капитализма».

Собрав большой и ценный фактический материал, Вебер установил определенное соответствие между потребностями развивающегося капитализма и требованиями протестантской морали. Однако он дал неверное объяснение этому явлению. Сначала, исходя из принципа плюрализма, утверждая, что в истории действует множество «равноправных факторов», Вебер писал, что нельзя отдать преимущества ни экономике, ни религии; то, что этапы их развития совпадают, вовсе не доказывает, что один «фактор» должен быть обусловлен другим «фактором». Однако впоследствии Вебер переходит к открытому идеализму, утверждая, будто в основе экономики лежит религия. «Как бы ни были сильны в отдельных случаях экономически и политически обусловленные социальные влияния на религиозную этику, первоначально все-таки они воспринимают влияние религиозных источников»¹. Теперь Вебер уже пытается выводить историю общества даже не из «интересов» людей, так как они слишком близко стоят к материальной жизни, а из «идей». Согласно Веберу, не капиталистические производственные отношения вызвали к жизни кальвинистскую мораль, а, наоборот, идеи кальвинизма породили капитализм.

Вебер рассуждал следующим образом. Капитализм был создан людьми. Но люди всегда действуют во имя определенных идей. Почему люди стали бережливыми и начали расширять производство, вместо того чтобы проедать весь доход, как это они делали раньше? Причины этого кроются в кальвинистской религии. Согласно догме кальвинизма, судьба человека предопределена заранее. Но кальвинист не уверен, что именно он отобран богом для спасения. Он ищет знаков своего «избрания» на земле и находит их в процветании своего дела, в своих житейских успехах. Поэтому он не может истратить свой доход на роскошь, а расходует его на расширение производства. Так кальвинистская религия оказывается причиной возникновения капитализма.

¹ М. Вебер, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, S. 240.

Как видно, у Вебера все поставлено на голову. Верно, конечно, что кальвинистская этика благоприятствовала развитию капиталистических отношений, но главное-то состоит в том, что сама кальвинистская религия была вызвана к жизни изменением объективных социально-экономических условий, а вот этого решающего момента Вебер не может понять.

Эклектическая и субъективистская в своей основе теория Вебера направлена против исторического материализма. Используя некоторые разработанные Марксом экономические категории, Вебер стремился доказать «неприемлемость» учения марксизма в целом, его «односторонность» и «метафизичность». Но на деле метафизический характер носит сама веберовская доктрина. Отбор и обобщение исторических фактов диктуются, по Веберу, субъективными точками зрения, которые в конечном счете опираются на идеи культурной ценности. Но значение последних уже не может быть обосновано из эмпирической истории, поэтому Вебер, подобно Риккерту, вынужден в конечном итоге апеллировать к трансценденции, к религии. Последней основой социального познания оказывается присущая человеку «вера в сверхэмпирическое значение последних и самых высших ценностных идей, на которых мы укрепляем смысл нашего существования»¹. Так «логика исторического познания» перерастает в явный иррационализм.

Дальнейшая эволюция неокантианской философии истории

Идиографический метод Риккерта — Виндельбанда и теория «идеальных типов» Вебера оказали значительное влияние на последующее развитие буржуазной философско-исторической мысли. Можно назвать немало философов, экономистов, социологов и историков, которые воспроизводили эти концепции и пытались применять их на практике. Для примера можно назвать Вернера Зомбарта (1863—1941). В духе Вебера Зомбарт разграничивал два понятия: 1) хозяйственная система — это чисто теоретическая конструкция, логическая категория, не

¹ *M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, S. 213.*

имеющая основы в исторической действительности; 2) хозяйственная эпоха, т. е. «исторический промежуток времени, в течение которого преобладала определенная хозяйственная система». Зомбарт противопоставляет «хозяйственную систему» «хозяйственной эпохе», с тем чтобы подорвать идею закономерности развития и смены общественных формаций. Он утверждал, что хозяйственные эпохи связаны друг с другом лишь во времени и смена их не подчинена никакой объективной закономерности. Существует лишь некая психологическая закономерность, поскольку данная система как бы имеет тенденцию выделить из себя следующую. Подобно Веберу, Зомбарт рассматривал и соотношение общественного бытия и общественного сознания, утверждая, что в основе всякой экономической системы лежит определенная система идей¹.

Реакционное влияние неокантианской методологии на теоретическое мышление профессиональных историков можно показать на примере выдающегося русского медиевиста академика Д. М. Петрушевского².

В 90-х годах Д. М. Петрушевский стоял на позициях своеобразного методологического эклектизма (по сути позитивистского толка), он был близок к «легальному марксизму» и, хотя и выступал против материалистического монизма, положительно отзывался об историческом материализме в целом, рассматривая его как прогрессивное течение в исторической мысли.

После 1905 г. Петрушевский, напуганный революцией, начинает враждебно относиться к историческому материализму, а его философские симпатии все больше обращаются к неокантианству. В своих «Очерках из истории средневекового общества и государства» он

¹ «Я прежде всего старался,— писал Зомбарт,— отыскать дух, который господствовал в ту или другую хозяйственную эпоху и из которого развивалась хозяйственная жизнь этой эпохи, и проследить его действительное влияние. В основе моего труда лежит мысль, что в различные эпохи господствовали различные уклады хозяйственного мышления и что этот хозяйственный образ мыслей и является духом, придающим себе свойственную ему форму и, таким образом, творящим хозяйственную организацию» (В. Зомбарт, Современный капитализм, т. I, ГИЗ, М.—Л. 1931, стр. 36).

² См. А. И. Данилов, Эволюция идейно-методологических взглядов Д. М. Петрушевского и некоторые вопросы историографии средних веков, «Средние века», изд. АН СССР, М. 1955, вып. VI, стр. 297—323.

прямо отрицал существование феодализма как общественно-экономической формации, рассматривая эту концепцию как «чисто теоретическое допущение»¹. Это был явный шаг назад от его прежних позиций. Еще более усилилась эта тенденция после Октябрьской революции.

В своей работе «О некоторых логических проблемах исторической науки» Д. М. Петрушевский прямо солидаризировался с основными положениями Риккерт и Вебера. На место признававшихся им раньше «социальных законов» он ставит теперь «идеальные типы» Вебера и утверждает, что всякая мысль открыть «законы между явлениями такой колоссальной сложности, как явления социальные, и видеть их обязательно осуществляющимися, чтобы не сказать — несущими свою обязательную службу во всяком человеческом обществе, во всем его исторически обусловленном своеобразии, должна быть признана по меньшей мере опрометчивой»².

Отождествив капитализм с простым товарным хозяйством, Д. М. Петрушевский вслед за М. Вебером и А. Допшем говорит о «вечности» капитализма, обнаруживая его и в древнем Риме, и в средневековой Европе³.

Характерно, однако, что даже этот горячий поклонник теории Вебера оказался не в силах последовательно провести ее на практике. Признав сначала все социологические категории идеальными типами, Д. М. Петрушевский далее призывал к созданию стройной системы исторических и социологических категорий, адекватных той исторической действительности, из которой и для которой они построены.

Между тем весь пафос Вебера состоял в утверждении, что «идеальные типы» не являются «результатами научной переработки» исторической действительности и что они ни в коем случае не могут быть «адекватны» этой последней!

Идеи М. Вебера и сейчас широко распространены в буржуазной философии и социологии. Хотя неоканти-

¹ Д. М. Петрушевский, Очерки из истории средневекового общества и государства, М. 1917, стр. V.

² См. Д. М. Петрушевский, Очерки из экономической истории средневековой Европы, ГИЗ, М.—Л. 1928, стр. 44.

³ См. там же, стр. 211.

анство давно уже перестало быть наиболее влиятельной школой, о Вебере с почтением отзываются лидер немецкого экзистенциализма Карл Ясперс¹, французский социолог Раймон Арон², американские историки общественной мысли Беккер и Барнес³.

Современные неокантианцы, принимая основные установки фрейбургской школы, особенно усиливают ее релятивизм. Поэтому Вебер им ближе, чем Риккерт. Это ясно видно из рассуждений влиятельного западно-германского неокантианца, правого социал-демократа В. Таймера, который распространяет «индивидуализирующий метод» на все общественные науки и приходит к открытому волюнтаризму и агностицизму⁴. Но эти черты присущи всем направлениям современной буржуазной философии. Поэтому в последующей эволюции неокантианства проявляется сближение его, с одной стороны, с неопозитивистскими школами, а с другой стороны, с открытым иррационализмом «философии жизни».

Характерным примером первого направления можно считать работы английского философа Д. Уоткинса, который «обогастил» учение Вебера об «идеальных типах» собственным «принципом методологического индивидуализма».

Заостряя веберовский психологизм, Уоткинс все социальные изменения выводит из психологии людей. Но, поскольку человеческая психика индивидуальна, «понимание сложной социальной ситуации всегда проистекает из знания настроений, верований и отношений индивидов»⁵. Поэтому Уоткинс считает неправомерной

¹ K. Jaspers, Max Weber, In: «Rechenschaft und Ausblick», München 1951, S. 9—25.

² См. R. Aron, La sociologie allemande contemporaine, Paris 1950, p. 97.

³ См. H. Becker and H. E. Barnes, Social Thought from Lore to Science, v. II, Washington 1952, p. 898.

⁴ «В противоположность генерализирующему методу естествознания любая общественная наука индивидуализирует. Она выбирает субъективно, уже ее материал несет на себе печать воли отдельной личности... Но это не недостаток, а преимущество общественных наук... Это единственный возможный метод исследования общественных наук» (W. Theimer, Natur-und Gesellschaftswissenschaft heute, «Gewerkschaftliche Monatshefte» № 6, 1955, S. 370).

⁵ J. W. N. Watkins, Ideal Types and Historical Explanation. «The British Journal for the Philosophy of Science», v. III, № 9, May 1952, p. 29.

попытку Вебера говорить (хотя бы и подчеркивая условность своих понятий) о социальных отношениях как некоем целом.

Сводя задачи общественной науки к изучению индивидуальной психики, Уоткинс пытается изгнать социологические законы и общие категории не только из исторической действительности, но и из социологической теории. Правда, Уоткинс вынужден признать, что индивидуальное поведение и его «мотивы» не могут объяснить сложных общественных отношений, что, «например, тот факт, что цены назначают и платят люди, что цены создаются людьми, сам по себе не означает, что система цен как целое не может управляться каким-то всеобщим законом, который невыводим из суждений об индивидуальном поведении»¹. Тем не менее он настаивает на своем явно несостоятельном «методологическом принципе».

Другие видные неокантианцы пошли по пути сближения своей доктрины с «философией жизни». Это характерно, в частности, для Георга Зиммеля (1858—1918) и Эрнста Кассирера (1874—1945).

Кассирер — крупный представитель марбургской школы, занимался преимущественно вопросами гносеологии, логики и истории философии. Однако в последние годы жизни он подготовил книгу «Очерк о человеке», в которой сформулировал основные выводы своей теории о символическом характере знания для «философии культуры». Главное отличие человека от животных, согласно Кассиреру, состоит в том, что «между рецепторной системой и эффекторной системой, которые присущи всем животным видам, мы находим у человека третье звено, которое можно описать как *символическую систему*»².

Мышление, таким образом, подарило человеку новый, необъятный и недоступный животным мир абстракции, но оно заслонило от него мир реальности. Все формы человеческого сознания, по Кассиреру, не отражение объективной реальности, а лишь различные «символы», созданные самим человеком.

¹ J. W. N. Watkins, The Principle of Methodological Individualism, «The British Journal for the Philosophy of Science», v. III, № 10, August 1952, p. 187.

² E. Cassirer, An Essay on Man, New-Haven 1945, p. 24.

Вполне в духе неокантианской традиции Кассирер резко противопоставляет историю естествознанию. Но в отличие от Риккерта он пытается вывести их различие не из методов исследования, а из самого предмета этих наук. Данные, с которыми имеет дело историк, — это не вещи и не события, а символы, которые ему надлежит истолковать. Объект изучения историка — «не мир физических предметов, а символическая вселенная — мир символов. Он должен прежде всего научиться читать эти символы»¹.

Хотя историк не отказывается от научных методов, они для него недостаточны, так как он имеет дело не с простыми материальными объектами, а с человеческой культурой, в которой воплощен определенный, подлежащий расшифровке смысл. Историк пользуется естественнонаучными методами, поскольку он, подобно геологу или палеонтологу, изучает и собирает материальные «следы» прошлого. «Но это только первая, предварительная задача. К этой действительной, эмпирической реконструкции история прибавляет символическую реконструкцию. Историк должен научиться читать и интерпретировать свои документы и памятники не только как мертвые остатки прошлого, но как живые послания от него, послания, обращенные к нам на языке прошлого»².

Кассирера не интересует экономическая и социальная история, равно как и история материальной культуры. Он сводит исторический процесс к развитию человеческого духа, а материальные объекты рассматриваются в истории лишь постольку, поскольку в них запечатлен этот вечно живой дух. Поэтому мысль историка иначе относится к своему объекту, чем мысль физика или натуралиста. Материальные объекты сохраняют свое существование независимо от работы ученого³, тогда как исторические объекты обладают истинным бытием лишь до тех пор, пока о них помнят, поэтому акт воспоминания должен быть целостным и непрерывным.

¹ E. Cassirer, *An Essay on Man*, p. 175.

² Ibid., p. 177.

³ Это не значит, что Кассирер признает существование объективного мира вне человеческого сознания. Вся его концепция основана на отождествлении предмета знания и знания о предмете.

В основе рассуждений Кассирера лежит реальная проблема исторической традиции и роли исторической науки в деле сохранения и освоения живущим поколением культурных ценностей прошлого. Но Кассирер фактически растворяет объективную историю в историческом сознании; историческое мышление оказывается у него единственным связующим звеном между прошлым и настоящим, да и само прошлое приобретает какой-то нереальный характер. Мистифицируется при этом и самое историческое мышление. Если вся суть истории — в интерпретации ее смысла, а последний, будучи «символическим», не принадлежит, по Кассиреру, к категории сущего, то объективная истина в исторической науке принципиально невозможна: все зависит от личных симпатий или антипатий историка. И Кассирер сам подчеркивает, что «последний и решающий акт» историка — «всегда акт исторического воображения»¹. Даже дружественно настроенный к Кассиреру американский историк-методолог Дж. Рэндолл критиковал его за «почти полное отсутствие у него интереса к вопросам исторической причинности», отмечая, что «для Кассирера ... «дух прежних времен» охватывается описательным анализом, а не причинами или генетическим объяснением»².

Итак, история без закономерности, история, основывающаяся главным образом на субъективном, интуитивном «понимании» мыслей прошлого. Эта концепция непосредственно смыкается с той трактовкой исторического знания, которую дают «философия жизни» и современный иррационализм.

¹ E. Cassirer, *An Essay on Man*, p. 204.

² J. H. Randall, *Cassirer's Theory of History*. In: *The Philosophy of Ernst Cassirer*, Ed. by P. A. Schilpp, Evanstone 1949, p. 703, 707.

Глава 2

КРИЗИС БУРЖУАЗНОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ МЫСЛИ И ФИЛОСОФСКИЙ ИРРАЦИОНАЛИЗМ

Иррационализм является характерной чертой буржуазного мировоззрения эпохи империализма. Некоторые буржуазные философы, пытаясь оправдать этот разнузданный иррационализм, изображают его как безобидную реакцию на рационализм XVIII в.¹ На самом деле речь идет не просто о критике старого рационализма, но о попытке полностью дискредитировать разум, подорвать значение науки и представить процесс развития природы и человеческого общества как нечто абсурдное, незакономерное и бессмысленное. Это философское умонастроение как нельзя лучше отвечает стремлениям империалистической буржуазии с ее отворачиванием к социальному прогрессу и паническим страхом перед законами истории.

Иррационализм как тенденция внутренне присущ всем школам и направлениям современного идеализма, как бы ни восставали они против него субъективно. Выше это было показано на примере немецкого неокантианства, у которого исследование логики исторической науки превращается в принципиальный алогизм, а сама историческая действительность объявляется непознаваемой. Однако в неокантианстве (и в неопозитивизме, который будет рассмотрен ниже) иррационализм выступает как тенденция, как объективный результат неправильной постановки вопроса.

¹ См., например, *N. Abbagnano, L'esistenzialismo nella filosofia contemporanea*, «Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía», t. I, Mendoza, Argentina 1949, p. 340.

Напротив, иррационализм как определенное *философское течение*, наиболее яркими формами которого являются «философия жизни» и выросший из нее экзистенциализм, с самого начала ставит своей целью дискредитировать рациональное познание и основать философию на интуиции, «непосредственном переживании» и т. п.

Будучи реакцией на материализм вообще и диалектический материализм в особенности, иррационалистическая «философия жизни», у истоков которой стоял Ницше, а крупнейшими представителями которой были Анри Бергсон, Вильгельм Дильтей и Георг Зиммель, выступала на словах против «абстрактной метафизики» и «мертвой логики», против разрыва между теорией и практикой и т. д. Она заявляла, что есть лишь одна-единственная реальность — живая жизнь и что именно из нее следует исходить и ей должно служить всякое философское познание. Она призывала к активности, конкретности, действенности, говорила о многообразии жизни, этого непрерывного потока становления, не укладывающегося в статические формально-логические схемы. Все это не могло не импонировать людям, утомленным сухой и бесплодной неокантианской логикой и жаждавшим получить ответ на вопросы, поставленные жизнью.

Однако эти «реалистические» фразы служили только маскировкой идеалистической сущности «философии жизни». Понятие жизни эта философия трактовала в духе витализма или отождествляла его с субъективным переживанием, отказываясь признавать существование объективного мира вне человеческого сознания. Под флагом борьбы за «конкретность» «философия жизни» вводила людей от реальных проблем в область иррационализма и мистики. Бесплодный субъективизм «философии жизни» еще больше усиливается в философии экзистенциализма. Экзистенциализм является наиболее ярким выражением того духовного кризиса, который переживает буржуазное общество. Если сейчас можно говорить о кризисе буржуазной философии, то можно говорить и о философии кризиса, и такой философией является именно экзистенциализм.

Даже буржуазные исследователи экзистенциализма видят его корни прежде всего в социальных потрясениях XX в. «Несомненно, — пишет, например, Режи Жюливэ, —

что поворот к субъективности, характерный для экзистенциализма, был колоссально усилен трагическими событиями этих последних лет»¹. Чувство постоянной неустойчивости, рождаемое общим кризисом капитализма и крушением старых ценностей и понятий,— вот те условия, которые благоприятствуют экзистенциализму и которыми пользуется реакционная пропаганда.

Экзистенциализм, считающий единственной абсолютной реальностью человеческое существование, насквозь субъективен и индивидуалистичен. Мир и его проблемы, говорит экзистенциалист, существуют лишь постольку, поскольку они касаются меня, моего существования. Человек — одинокий странник, затерянный в чуждом и враждебном ему мире, который экзистенциалисты называют «Не-я» или «Ничто». Человек думал, что с помощью науки и техники он покорил этот чуждый мир. Но теперь он с ужасом видит, как «Не-я» поднимает восстание против «Я» и требует к ответу его самого, его деяния, его «ценности». «Бытие-в-себе» начинает угнетать его, подобно кошмару, сжимая его железными объятиями. Испытывая давление извне, разочаровавшись во внешнем мире, бедное сознание пытается уйти во внутрь. Но и здесь человек не находит успокоения, ибо внутри у него так же пусто, как пуст и враждебен окружающий мир. Человека поглощает тоска. Нечто таинственное становится между ним и предметами его мира, между ним и другими людьми, между ним и всеми его «ценностями». Все, что он привык считать своим, бледнеет и исчезает, так что не остается ничего, на что он мог бы опираться. Отсюда — отчаяние, страх небытия и постоянные мысли о смерти.

Крайний индивидуализм экзистенциализма — это философия бессилия перед жизнью, философия «разложения личности».

Экзистенциалисты утверждают, что человек свободен. Но эта свобода оказывается очень тяжелой привилегией. По Хайдеггеру человек «заброшен» в чуждый ему мир, как в тюрьму, из которой он не видит выхода и не знает, откуда он сам взялся и куда он идет. Пытаясь бежать от самого себя, человек приспособляется к миру,

¹ R. Jolivet, Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à J. P. Sartre, Paris 1948, p. 28.

научается пользоваться орудиями, смешивается с другими людьми, погружается в «повседневность». Это сначала приносит ему кажущееся успокоение, позволяет временно скрыться от самого себя. Но в действительности это только усиливает тоску. «Повседневность» — это постоянная попытка забыть о смерти, ускользнуть от нее; но это невозможно, и снова рождается страх и тоска.

Субъективистский иррационализм этой философии несовместим с научным пониманием истории. Считая единственной реальностью индивидуальное переживание, философский иррационализм отождествляет исторический процесс с историческим сознанием, растворяет историческое прошлое в сознании историка. Противопоставление природы и истории носит здесь в отличие от неокантианцев не только методологический, но прежде всего онтологический характер. Историческое знание основывается на иррациональной интуиции и лишается всякой предметности, объективности, а его категории окончательно мистифицируются.

В. Дильтей. История как „понимание“ и „переживание“

Философские взгляды Вильгельма Дильтея (1833—1911), по справедливому замечанию Ходжеса¹, представляют собой своеобразный синтез двух различных источников: англо-французского эмпиризма и немецкого романтизма. От Локка, Юма и Конта Дильтей заимствовал неприязнь к метафизике и отчасти свой психологизм. От немецкого романтизма Дильтей воспринял его идеалистическую основу и идею спонтанного развития человеческого духа².

Круг интересов Дильтея был строго ограничен гуманитарными проблемами. Он много занимался историей идей, оставил труды по истории Ренессанса и Реформации, целый ряд биографий (Шлейермахера, Гегеля, Гиббона, Нибура, Дальмана и др.), работы по истории

¹ См. W. A. Hodges, Wilhelm Dilthey. An Introduction, London 1944, p. 3—4.

² Об истории формирования взглядов Дильтея и его связях с традициями немецкого историзма и философского идеализма, см. W. Kluback W. Dilthey's Philosophy of History, New York 1956.

музыки, поэзии и т.д. В собственно философской области Дильтей в отличие от неокантианской школы интересовался не логикой и гносеологией, а методологией гуманитарных наук. Борьба против «натурализма», который якобы стремится превратить гуманитарные науки в подобие естественных наук,— вот главная линия всей деятельности Дильтея.

В предисловии к «Введению в науки о духе» (1883) Дильтей писал, что его основная цель — разрешить противоречие между методологией немецких историков XIX в. и абстрактными позитивистскими теориями. С уважением отзываясь о гносеологии Локка, Юма и Канта, Дильтей решительно осуждает ее рационалистичность. «В жилах познающего субъекта, сконструированного Локком, Юмом и Кантом, течет не реальная кровь, а разжиженный флюид разума как результат простой мыслительной деятельности»¹. Отвергая этот взгляд за его абстрактность, Дильтей призывает к конкретности и жизненности. «Жизнь — это основной факт, который должен служить отправной точкой философии»², — утверждает он, доказывая, что эта единственная подлинная реальность не может быть выражена с помощью абстрактных общих понятий.

Однако понятие жизни Дильтей отождествляет с понятием индивидуального субъективного переживания, и последней основой всякого познания оказывается у него внутренний опыт. «В конце концов,— пишет он,— я нашел твердую основу для своей мысли во внутреннем опыте, в фактах сознания»³. Отсюда логически вытекает отрицание объективности внешнего мира или во всяком случае рассмотрение его как производного по отношению к внутреннему миру сознания.

Исходя из этих позиций, Дильтей противопоставляет естествознание гуманитарным наукам. Естествознание изучает физические вещи, тогда как предметом гуманитарных наук является, по Дильтею, человеческий дух. Физические объекты известны нам только как явления, тогда как факты сознания — это «действительные реаль-

¹ W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, «Gesammelte Schriften», Bd. I, Leipzig 1923, S. XVIII.

² W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, «Gesammelte Schriften», Bd. VII, Leipzig 1927, S. 261.

³ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. I, S. XVII.

ности», допускающие внутреннее проникновение. Знание о предметах обладает большой точностью в описании, анализе, объяснении и предвидении. Но оно не может проникнуть «внутрь» физических объектов, как это имеет место в познании человеческих мыслей, где природа субъекта и объекта идентичны.

На первый взгляд кажется, что Дильтей борется на два фронта: против трансцендентального идеализма с его «абсолютными ценностями» и против позитивизма, который опирается только на чувственно данное и исходит из относительных данных опытных наук. Но фактически под словом «позитивизм» Дильтей чаще всего понимает материализм и именно против материализма направляет свою критику.

В основу своей философии Дильтей кладет внутренний опыт. Философия с его точки зрения — это самосознание (*Selbstbesinnung*), рефлексия жизни на самое себя. Высший закон философии — «закон феноменальности», согласно которому все существующее для меня должно быть фактом моего сознания.

Чтобы понять развернутую Дильтеем критику «исторического разума», которую буржуазные исследователи сравнивают с кантовской критикой естественнонаучного познания, нужно прежде всего уяснить взгляд Дильтея на структуру сознания.

С точки зрения Дильтея, в любом явлении сознания имеются следующие три внутренне единые слоя: 1) предметное сознание, т. е. созданная нашим сознанием картина объективной действительности, включающая в себя наши восприятия, представления и мышление, 2) эмоциональное сознание, в котором выражается наше отношение к этой картине мира, наша оценка всех явлений с точки зрения их значения для человеческой жизни, 3) над эмоциональной сферой возвышается «волевое сознание», в котором наши эмоциональные оценки принимают форму импульсов воли, направленных на утверждение тех сторон действительности, которые представляются нам положительными, и устранение того, что представляется отрицательным.

Нельзя отрицать, что человеческое сознание действительно включает в себя все три указанные сферы. Но, во-первых, данная Дильтеем картина сознания является не социальной, а биологической. Предметом

философии он делает не общественное, а индивидуальное сознание.

Во-вторых, в структуре сознания Дильтей на первый план выдвигает его эмоциональную сторону как непосредственное порождение «жизни». «Активность» сознания сводится им к свободной игре человеческих эмоций, неподконтрольных разуму и не связанных с социальными условиями. Тем самым «оценка» жизненных явлений оказывается иррациональной и не может претендовать на объективную истинность, а основным методом изучения сознания становится психологическая интроспекция, самонаблюдение, стремящееся схватить не логику, а «эмоциональную жизненность» духовных явлений. Правда, Дильтей понимал, что даже индивидуальное самопознание личности не может основываться на простой интроспекции. Живое переживание слишком скоротечно, и его можно схватить только в его многообразных выражениях. Тем более необходима какая-то экспрессия для познания духовной жизни другого человека.

Однако, учит Дильтей, чтобы понять переживания другого человека вовсе не нужны общие понятия, силлогизмы и т. п., без которых не обходится предметное знание. Простое созерцание, например, выражения скорби на лице другого человека уже вызывает во мне немедленный ответ, пробуждает аналогичное чувство. Следя за выражением другого лица, я заново переживаю его чувства в своем собственном сознании, и в этом, с точки зрения Дильтея, состоит главная специфика гуманитарного знания, в котором «воспроизведение есть также и сопереживание (*Nachbilden ist eben ein Nacherleben*)»¹.

Это «сопереживание» чужого опыта есть часть моей духовной жизни, так как она принадлежит моему сознанию и не существует вне его. Но, с другой стороны, это «сопереживание» (например, грусти) не есть мой личный ответ на затрагивающие лично меня обстоятельства, а только мое отражение чьих-то чужих переживаний, основанное на симпатии. «Понимая» чужое переживание, я как бы открываю себя в другом человеке, внутренняя жизнь которого очень сходна с моей собственной жизнью.

¹ W. Dilthey, Über vergleichende Psychologie, «Gesammelte Schriften», Bd. V, Leipzig 1924, S. 277

Процесс «понимания» очень сложный, и, чем больше и значительней предмет, тем труднее «понять» его. Грусть, написанную на лице друга, очень легко воспроизвести в своем сознании, это делается совершенно произвольно. Но там, где речь идет о больших событиях (например, в истории), простое воспроизведение невозможно. Нить событий, охватывающих месяцы или даже годы, нельзя удержать в воображении иначе, как с помощью обобщения, которое опускает все несущественное. Поэтому возникает вопрос: чем руководствоваться при таком отборе?

Дильтей утверждает, что верной окажется та интерпретация непосредственного переживания, которая принимает в расчет все имеющиеся свидетельства и превращает их во внутренне единый и согласный с человеческой природой рассказ. В процессе сбора свидетельств, восполнения неизбежных пробелов в источниках и в самой их «интерпретации» большую роль играют, конечно, причинные рассуждения, законы логики и т. д. Но критическое мышление, научное объяснение имеют, по Дильтею, только подсобное, методическое значение. Главную роль в процессе «понимания» играет творческое воображение, которое одно только в состоянии построить стройное здание из обрывков материала.

Дильтей всячески подчеркивает роль интуиции в познании общественных явлений. «Понимание здесь никогда не может быть переведено в рациональные понятия. Напрасно желание понять героя или гения путем описания различных обстоятельств. Самый подходящий подход к нему — наиболее субъективный»¹. «Понимание» Дильтей ставит выше знания, а искусство — выше науки.

Правда, человек не довольствуется этим спонтанным знанием, он стремится осмыслить свое прошлое и будущее, систематизировать свой опыт и свои переживания. Отсюда возникают гуманитарные науки, в которых человек открывает «смысл», т. е. единство и определенное направление своих переживаний.

Первым выражением стремления человека к осмыслению своего прошлого и будущего является, по Дильтею, автобиография, в которой объектом исследования

¹ W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. V, S. 278.

является сам субъект. Дильтей высоко ценит автобиографию как форму самопознания субъекта. Но ее существенным недостатком является то, что автор ее имеет о себе хотя и глубокие, но зато весьма односторонние представления. Эту ограниченность удается преодолеть только людям исключительно широких интересов, которые настолько глубоко входят в жизнь окружающих людей, что история их становится частью их собственной автобиографии. В той мере, в какой это осуществляется, автобиография становится историей эпохи жизни своего автора.

Следующей формой исторического мышления является биография, предметом которой является жизнь великих людей. Здесь в отличие от автобиографии сочетаются уже два различных метода. С одной стороны, биограф, по Дильтею, должен нарисовать своего героя как можно ближе к тому, как тот сам себя представлял. С другой стороны, биограф не сливается полностью со своим героем и, глядя на него с известного расстояния, может рассматривать его объективно, как один из элементов общего исторического процесса, в связи с другими людьми и факторами его эпохи. Индивидуальное самосознание личности должно быть дополнено самосознанием историческим; здесь совершается переход к собственно истории.

В отличие от первых двух форм познания истории задачей *историографии*, по Дильтею, является изучение «объективного духа» или различных «объективаций духа». Согласно Дильтею, «объективный дух» есть совокупность выражений духовной жизни, отличающихся устойчивостью, постоянством и в своей целостности образующих то, что мы называем социальной средой. Дома, дороги, нивы, сады, книги, картины, обычаи, системы взглядов — все это различные выражения человеческой деятельности, создавшей наш мир. Именно в них объективирован человеческий дух, и только через них он может быть исторически познан. Задачей историка является поэтому не простое описание какой-то совокупности физических вещей, а раскрытие содержащейся в них внутренней активности человеческого духа.

Дильтей резко выступает против объективных методов в гуманитарных науках и социологических абстракций. В отличие от естествознания, в силу необходимости

оперирующего абстрактными понятиями, история имеет дело лишь с живыми, конкретными индивидуальностями, взаимодействие которых определяется не материальными условиями, а только общей системой целей и ценностей. «Каждое духовное единство сосредоточено в самом себе. Как индивидуум, так и каждая система культуры, каждое сообщество имеет свой центр в себе самом»¹, — утверждает Дильтей. Все идеи, учреждения и отношения каждой данной эпохи внутренне связаны друг с другом и не могут быть поняты в отрыве от целого. Задача исторического исследования в том и состоит, чтобы в конкретных целях, ценностях, образах мысли открыть общее соответствие, характерное для этой эпохи².

Как же проникнуть в этот сокровенный «дух эпохи»? Отразить его в общих понятиях и причинных закономерностях Дильтей считает невозможным. Не видя объективной закономерности общественного развития и сведя историю к деятельности индивидуальных сознаний, Дильтей приходит к выводу, что история — это такая область опытного знания, которая целиком (и по своему происхождению, и по своим материалам) лежит в пределах «внутреннего переживания», принципиально отличного от «внешнего мира» природы. «И пока кто-нибудь не докажет, что он в состоянии вывести и объяснить содержание страсти, поэтических образов, интеллектуальных порывов, которые мы обозначаем как жизнь Гете, из строения его черепа и особенностей его тела, до тех пор не будет опровергнуто самостоятельное положение этой науки»³.

Дильтей прав в том, что историю невозможно подвести под абстрактные категории естествознания, что при изучении ее нельзя сбрасывать со счета значение сознательной деятельности людей. Но он абсолютизирует эту особенность общественной жизни, и история превращается под его пером в простую игру случая и субъективного произвола. Его тезис: «Мы объясняем природу, но мы понимаем духовную жизнь»⁴ — по сути дела ликвидирует историю как науку.

¹ *W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 154.*

² *См. Ibid., S. 155.*

³ *W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. 1, S. 9.*

⁴ *W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. V, S. 144.*

Историк, по Дильтею, живет в своем объекте или, скорее, заставляет объект жить в себе. Однако для историка недостаточно просто почувствовать себя Юлием Цезарем или Наполеоном, так как это еще не составляет знания. Историк, который заново переживает прошлое в своем сознании, должен не просто пережить, но и понять это прошлое. «Понимание» — это проникновение во внутренние глубины психической жизни. Его нельзя, по Дильтею, достигнуть непосредственно, но лишь через изучение форм, в которых дух объективирует свою активность во внешнем мире.

Дильтей признает громадное значение исторической критики, архивного дела и т. д. Но историческое знание в целом выступает у него как нечто субъективное, поскольку и отбор и обобщение материала зависят от личности историка. Историк рассматривает события прошлого в свете своего личного опыта. Но опыт этот различен у разных людей. «Первичный элемент исторического мира—это переживание, в котором субъект находится в активном жизненном взаимодействии со своей средой. Эта среда воздействует на субъект и испытывает воздействие с его стороны»¹. Приговор, который произносит историк, обусловлен его собственной индивидуальностью и, следовательно, субъективен.

В основе всех этих рассуждений Дильтея лежит одна действительная трудность исторического познания. Можно с естественнонаучной точностью констатировать сдвиги в общественном бытии, в условиях производства, в технике, в быту и т. п., короче — в явлениях материального порядка. Гораздо сложнее обстоит дело, когда историк обращается к изучению идеологических течений прошлого, побудительных мотивов исторических деятелей и т. п. Игнорировать эту, субъективную, сторону исторического процесса историк не может. Но, с другой стороны, такая точность, как при анализе материальных отношений, здесь невозможна.

Что хотел выразить Гойя своими «Капричос»? Какое содержание вкладывал Аристотель в понятие «энтелехии»? Какие чувства испытывали древние греки, слушая трагедии Софокла и Эсхила? Современному мышлению кажется странным и непонятным многое из того, что

¹ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, S. 161.

было вполне естественно в прошлом. Явления культуры постоянно требуют интерпретации, переосмысливания. Без этого не может быть ни истории литературы, ни истории искусства, ни истории философии. Но для того, чтобы хотя бы приблизительно верно истолковать содержание культурных ценностей прошлого, а не рассматривать их в духе вульгарного социологизма, как простой рефлекс материальных отношений, историк должен на основе всей совокупности известных ему фактов попытаться «вжиться» в исследуемые им мысли, проникнуться в какой-то мере настроениями изучаемой эпохи и изучаемого автора, понять их внутреннюю логику (а не только их социальную обусловленность). Такое «переосмысливание» неизбежно содержит в себе много субъективного; недаром столь по-разному воспринимаются людьми одни и те же произведения искусства.

Дильтей, много занимавшийся историей культуры, хорошо видел эту трудность исторического познания. Его концепция «понимания» должна была объяснить историку его собственные практические методы. Но в силу своего идеализма Дильтей не видел перехода от объективного к субъективному и обратно. Отсюда несостоятельность его теории.

Прежде всего совершенно неосновательно отождествление истории человечества с историей мысли. Гуманитарные науки для Дильтея — это «науки о духе», и «понимание» является якобы их единственным методом познания. Но это совершенно неверно.

Хотя историю делают люди, т. е. сознательные существа, они, как правило, не осознают общественных результатов своих собственных действий, и эти последние складываются в определенную объективную систему, существование и развитие которой не зависит от их сознания. Никакое «понимание» интеллектуальной деятельности выдающихся деятелей прошлого не может объяснить нам, как и почему происходит смена общественных формаций, чем обусловлены известные социальные революции и т. п. Более того, дильтеевское «понимание» не объясняет даже того, почему в данный период господствуют одни мысли, а в другой период — другие. Только рассмотрение истории общества как материального естественноисторического процесса позволяет историку (и социологу) представить историческое развитие

как нечто единое и целостное. Если же игнорировать объективную закономерность истории, то и «история духа» окажется не историей, а только рядом «индивидуальных комплексов» или даже серией биографий отдельных мыслителей. В этом, между прочим, выражается внутренняя связь субъективизма и идиографизма.

Необоснованным представляется и данное Дильтеем противопоставление «понимания» «объяснению». Любое «переосмысливание» историком прошлого основано, по признанию самого Дильтея, на исследовании определенных материальных объектов, которые являются историческими источниками. В этом исследовании действует принцип причинности. Но ведь этот принцип сохраняет силу и на следующем этапе познания — в ходе истолкования полученных данных. «Понять» прошлое — не значит ограничиться констатацией того, какие цели ставил перед собой данный политический деятель или мыслитель. Субъективные намерения и цели должны быть сведены к объективным причинам, которыми эти цели и намерения были детерминированы. «Разве научный анализ противоречий, оставаясь строго объективным «расчетом», не дает именно твердой основы для понимания «чувств, потребностей и страстей» и притом страстей не «людей» вообще... а *людей определенных классов?*»¹ — спрашивал В. И. Ленин. Даже если остаться в пределах «чистой субъективности», нельзя понять логическую связь идей, не объяснив их причинно-следственной зависимости. Сложность исторического познания не дает, таким образом, оснований для противопоставления его естественнонаучному познанию.

Разумеется, если человеческое сознание рассматривать как принципиально иррациональное, в котором мысль, понятие, является лишь внешней оболочкой чувства, эмоции, то выводы, подобные дильтеевским, будут неизбежны. Но эти выводы — только результат неверного и произвольного постулата. Они ведут к иррационализму и скептицизму в отношении исторического знания. Дильтей писал: «Во всяком понимании есть нечто иррациональное, ибо сама жизнь является такой; она не может быть выражена никакими формулами, выработанными логикой. И последняя, хотя и совер-

¹ В. И. Ленин, Соч., т. 2, стр. 186.

шенно субъективная достоверность, заложенная в этом сопереживании (*Nacherleben*), не может быть заменена никакой проверкой познавательной ценности выводов, в которых может быть выражен процесс понимания»¹.

Дильтей категорически отвергает возможность объективной социологии или философии истории². Тем самым исторические построения вообще выводятся из-под контроля разума; последний не может ни доказать, ни опровергнуть субъективное «понимание» историка, потому что «жизнь невозможно привести перед судилище разума»³.

Концепция Дильтея, несмотря на все его оговорки, неизбежно порождает скепсис, сомнение в возможности познания исторического прошлого. Правда, сам Дильтей стремился избежать «скептицизма, бессильной субъективности». Но «скептический дух» не поддается никаким заклинаниям. Отвергнув материалистическую теорию отражения, Дильтей уже не может ответить на вопрос: где критерий исторической истины.

Дильтей пишет: «Что такое жизнь,— должна научить история. А последняя зависит от жизни»⁴. Так образуется порочный круг. Дильтей пытается избежать субъективизма ссылкой на категорию «объективного духа». Но этот компромисс между субъективным и объективным идеализмом не спасает положения. Рассматривая «объективный дух» с абстрактно-антропологических позиций, Дильтей склонен признать человеческую природу неизменной⁵. Но этим уничтожается исторический подход к явлениям. С другой стороны, в полемике против просветительской философии истории Дильтей утверждает, что сам тип человека изменяется в ходе истории. Но тогда неизбежен абсолютный релятивизм, ибо каждый историк будет «переживать» исторический процесс по-своему.

Дильтей не может разрешить эту дилемму. Он ищет компромиссного решения в формальной типизации «мировоззрений». Обходя конкретные вопросы о структуре общественной жизни, классах и т. п., он произвольно

¹ *W. Dilthey, Gesammelte Schriften*, Bd. VII, S. 218.

² См. *W. Dilthey, Gesammelte Schriften*, Bd. 1, S. 97, 112.

³ *W. Dilthey, Gesammelte Schriften*, Bd. VII, S. 261.

⁴ *Ibid.*, S. 262.

⁵ См. *W. Dilthey, Gesammelte Schriften*, Bd. V, S. 425.

устанавливает, что существуют три типа мировоззрений (натурализм, идеализм свободы и объективный идеализм). Каждое из этих мировоззрений относительно, поскольку оно охватывает одну сторону жизни, но все они необходимы, и в их совокупности выражена вечно живая сила духа.

Однако и это решение не избавляет от релятивизма. Различия между разными философскими системами сведены здесь к различию в психологической структуре или склонности людей. Но этот способ рассмотрения предмета, как указывает Коллингвуд, приводит к абсурду, так как исчезает самая проблема: какая же философия все-таки является истинной? ¹

На противоречия во взглядах Дильтея указывают и другие буржуазные авторы, например Ф. Вагнер ². Тем не менее именно Дильтей оказал наибольшее влияние на буржуазную философско-историческую мысль эпохи империализма. Он, по словам Арона, стоит у истоков современной немецкой философии и в его работах содержатся все основные идеи, получившие столь широкое распространение в буржуазной философии истории периода общего кризиса капитализма.

Следует подчеркнуть также, что, несмотря на «радикальность» выводов Дильтея, направленных против материализма вообще и исторического материализма в особенности, его взгляды вовсе не являются принципиально новыми для буржуазной историографии и философии истории. Так же как Риккерт лишь теоретически обосновал и абсолютизировал одну из отрицательных черт буржуазной историографии (ее описательность, фактографичность), Дильтей только систематизировал и возвел в абсолют имманентный этой историографии субъективизм. Характерной особенностью всей буржуазной историографии XIX в. было то, что она, как правило, не поднималась выше исследования мотивов, целей и других побудительных причин исторических деятелей. Но в интерпретации подобных мотивов и т. п. всегда бывает много субъективного. И буржуазные историки задолго до Дильтея говорили о субъективном «понимании» как главном средстве исторического

¹ См. R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford 1946, p. 173.

² См. F. Wagner, *Geschichtswissenschaft*, München 1951, S. 316.

познания. Особенно это касается немецкой романтической историографии и школы Ранке¹.

Так, например, еще В. Гумбольдт писал, что историк не может обойтись только с помощью интеллекта, поскольку всякое историческое понимание покоится на отождествлении исследователя с предметом исследования, а это предполагает, что историк должен заранее, до исследования понимать интересующий его предмет². В середине XIX в. эти идеи пропагандировал И. Г. Дройзен³. Этот взгляд, как было показано выше, отчасти разделяли и историки позитивистской школы (например И. Тэн)⁴.

Таким образом, концепция Дильтея оказывается вовсе не новой, а выступает как развитие и абсолютизация субъективизма, имманентно присущего буржуазной историографии и философии истории. «Антинатурализм» этой концепции, как и у неокантианцев, заострен не столько против позитивизма, сколько против исторического материализма.

О. Шпенглер и Т. Лессинг. „Морфология культуры“. „История как осмысливание бессмысленного“

Дильтей выработал основные понятия субъективно-идеалистического взгляда на историю. Однако, ограничиваясь областью абстрактной методологии, он не развил до конца выводов из своего исторического релятивизма. Эта задача выпала на долю его последователей, из которых наиболее значительными были Освальд Шпенглер (1880—1936) и Теодор Лессинг (1872—1933).

Шпенглер, автор нашумевшей книги «Закат Европы», был в 20-х годах самым популярным и влиятель-

¹ Дильтей сам занимался в семинаре Ранке и очень высоко ценил его (См. «Der junge Dilthey: Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern, 1852—1870», hrsg. von C. Misch, Leipzig und Berlin 1933, S. 30).

² W. von Humboldt, Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers. «Abhandlungen der historisch-philologischen Klasse der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften aus den Jahren 1820—1821», Berlin 1822, S. 314—315.

³ J. G. Droysen, Grundriss der Historik, Leipzig 1875, § 7, 8, 9, 11, 13.

⁴ Это сходство отмечает и Кассирер (См. E. Cassirer, An Essay on Man, p. 194—195).

ным философом буржуазного мира. В этой книге Шпенглер, как никто другой, сумел выразить те настроения скепсиса, уныния и безрадостности, которыми были охвачены тогда господствующие классы.

Сам Шпенглер не считал себя последователем Дильтея. Говоря о своих предшественниках, он чаще всего ссыался на Ницше, русского панслависта Н. Я. Данилевского и в особенности на Гете, которого он истолковывал в духе крайнего иррационализма. Однако антиинтеллектуализм Шпенглера, его подчеркивание интуитивного характера исторического знания связаны с дильтеевской «философией жизни». При этом Шпенглер в огромной степени усиливает дильтеевский иррационализм. Если Дильтей пытался обосновать интуитивность исторического познания, то Шпенглер, отбросив столь важную для Дильтея категорию «объективного духа», дошел до абсолютного отрицания единства мировой истории и растворил весь реальный мир в индивидуальном сознании.

Широковещательно обещая произвести радикальный переворот в науке и мировоззрении, Шпенглер утверждал, что его философия истории — единственное в мире объективное исследование исторического процесса. Он резко критиковал общую «ограниченность» исторического мышления, опутанного нитями партийных интересов, национальной ограниченности и т. п. Чтобы понять великий кризис современности, утверждал Шпенглер, нужно смотреть на исторические явления «не глазами партийного человека, идеолога, современного моралиста, не из закоулка какой-нибудь «точки зрения», но с вневременной высоты, устремив взор на тысячелетия мира исторических форм»¹. Своей целью Шпенглер считал «освободить историю от личных предрассудков наблюдателя», «обозреть весь феномен исторического человечества оком бога, как ряд вершин горного кряжа на горизонте, как будто сами мы в ней не принимаем никакого участия»².

Чтобы достигнуть этой цели — бесстрастного и абсолютно объективного познания прошлого, — историк должен прежде всего освободиться от влияния механиче-

¹ *О. Шпенглер*, *Закат Европы*, т. I, М.—Пгр. 1923, стр. 34.

² Там же, стр. 104.

ского естествознания, основанного на законе причинности. Вслед за Дильтеем Шпенглер решительно отвергает применение категории причинности к общественной жизни. Причинность и закон — это антиисторические понятия, лишенные базы в реальной действительности. Рассудочный принцип причинности, расчлняя действительность, тем самым убивает ее. «Рассудок, понятие, «познавая», убивают. Они превращают познанное в застывший предмет, который можно измерить и разделить»¹. Поэтому там, где мы имеем дело с изменениями во времени, причинность неприменима.

Шпенглер резко противопоставляет миру природы мир истории, но не в том смысле, что природа объективна, а история субъективна. С точки зрения Шпенглера, весь мир существует только в моем сознании, по отношению к субъекту. Противоположность природы и истории выступает как противоположность различных картин мира, из которых первая основана на законе, а вторая — на интуитивном образе.

Природу следует трактовать научно, об истории же должен говорить поэт. «Познанию природы можно научиться, но знатоком истории можно только *родиться*»². История — это непрерывное становление, которое не может быть охвачено общими формулами, оно познается исключительно с помощью интуиции. Поэтому «историк тем значительнее, чем менее он принадлежит собственно науке»³.

По-своему истолковав дильтеевское «понимание» истории, Шпенглер рассматривает историографию как форму образного мышления, не имеющего ничего общего с причинностью и закономерностью. Морфологии природы, открывающей и систематизирующей законы природы и причинные связи, он противопоставляет морфологию истории, которую он называет физиогномикой, т. е. перенесенным в духовную область искусством портрета. «Вживание, наблюдение, сравнение, непосредственная внутренняя уверенность, точная чувственная фантазия... *таковы средства исторического исследования*

¹ О. Шпенглер, *Закат Европы*, т. I, стр. 113.

² Там же.

³ Там же, стр. 163.

вообще. Других, кроме этих не имеется»¹. Открытие этого физиогномического метода Шпенглер считал своей величайшей заслугой, называя его «коперниковской революцией» в историческом мышлении, которая якобы не только гигантски расширяет наш жизненный кругозор, но и поднимает историческое знание до такой точности и определенности, о которых прежде «мог мечтать только физик при своих вычислениях»².

На самом деле теория Шпенглера, как и теория Дильтея, направлена не столько против натурализма в истории, сколько против научной трактовки ее, она насыщена борьбой против материалистического понимания истории.

Философия истории Шпенглера телеологична; люди выступают в ней как пешки, подчиненные таинственной, неизвестной им цели — первофеномену. «Гете мог, пожалуй, умереть в молодых годах,— пишет он,— но не его идея. «Фауст» и «Тассо» остались бы ненаписанными, но, и лишённые поэтической осязаемости, они все же бы в каком-то глубоко таинственном смысле «существовали»³.

Выступая против натурализма, Шпенглер сам находится во власти биологических понятий и аналогий. Это относится прежде всего к центральной идее шпенглеровской «морфологии культуры». История, по Шпенглеру,— это сосуществование или последовательность культур, каждая из которых представляет собой своеобразное, неповторимое, замкнутое в себе явление, не имеющее ничего общего с другими культурными мирами. Но что такое культура? *«Культуры суть организмы,— пишет Шпенглер.— История культуры — их биография. Данная нам как некоторое историческое явление в образе памяти, история китайской или античной культуры морфологически представляет собою полную аналогию с историей отдельного человека, животного, дерева или цветка. Если мы хотим узнать ее структуру, то сравнительная морфология растений и животных давно уже подготовила соответствующие методы»*⁴. Шпенглер, та-

¹ О. Шпенглер, *Закат Европы*, т. I, стр. 25.

² Там же, стр. 40.

³ Там же, стр. 153.

⁴ Там же, стр. 116.

ким образом, рассматривает историю по аналогии с явлениями органической природы.

Важное значение приобретают у него заимствованные из биологии понятия гомологии и аналогии. Гомологией органов называется в биологии их морфологическая равноценность, соответствие в их морфологическом строении, в отличие от аналогии органов, означающей соответствие и равноценность их функций. Так, легкие живущих на земле позвоночных гомологичны плавательному пузырю рыб и аналогичны (в смысле их употребления) жабрам. Исходя из этих определений, Шпенглер считает гомологичными греческую пластику и северную инструментальную музыку, пирамиды IV династии и готические соборы, индийский буддизм и римский стоицизм, походы Александра и Наполеона и т. д. Напротив, аналогичными будут, например, дионисии и реформация¹.

Шпенглер говорит о возможности точного предвидения будущего. Но это предвидение он основывает не на изучении специфических особенностей данного исторического целого, а на механическом перенесении последовательности фазисов, подмеченных внутри одной уже завершившейся культуры, в сферу современной культуры. Вступая в противоречие с собственным тезисом о неповторимости исторических индивидуальностей, Шпенглер претендует вывести из истории древнего мира будущее современной капиталистической цивилизации. Он пишет: «Давно уже можно и нужно было проследить в «Древнем мире» развитие, представляющее полную параллель нашему западноевропейскому, параллель, отличающуюся в подробностях внешних явлений, но вполне сходную по общему стремлению, направляющему великий организм к завершению. Черта за чертой, начиная с «Троянской войны» и крестовых походов, с Гомера и Песни Нибелунгов, через дорический и готический стиль, Дионисово религиозное движение и Ренессанс, через Поликлета и Себастиана Баха, Афины и Париж, Аристотеля и Канта, Александра и Наполеона, кончая эпохой мирового города и империализма обеих культур, мы обнаружили бы неизменное «alter ego» нашей действительности»².

¹ См. О. Шпенглер, *Закат Европы*, т. I, стр. 123.

² Там же, стр. 26.

Но что дают эти произвольные аналогии исторической науке? Как можно сравнивать, например, Наполеона с Александром Македонским? Эпоха Наполеона — это эпоха буржуазной революции, тогда как эпоха Александра представляет собой кризис античного полиса. Не только содержание их деятельности в корне различно, но и различно их «морфологическое» место. Или чего стоит сопоставление Пифагора, Мухаммеда и Кромвеля на том только основании, что каждый из них отдален от времени зарождения своей соответственной культуры (по периодизации Шпенглера) периодом в 600—700 лет?

Отдавая историю во власть субъективного произвола, Шпенглер пытается разрушить рамки объективного времени. Он отвергает единую всемирно-историческую хронологию и предлагает свою, «морфологическую» периодизацию, целиком основанную на аналогиях. «Я называю *одновременными* такие два исторических факта, которые наступают, каждый в своей культуре, в совершенно одинаковом — относительном — положении и, следовательно, имеют вполне соответствующее значение»¹. С этой точки зрения «современниками» у Шпенглера оказываются Пифагор и Декарт, Платон и Лаплас, ионический стиль и барокко, Полигнот и Рембрандт, Поликлет и Бах.

Разумеется, не трудно установить, что в развитии любых человеческих обществ имеются известные сходные, повторяющиеся черты. Например, для общества, находящегося в стадии разложения, характерно обострение всех социальных противоречий и классовой борьбы, в идеологии такого общества господствуют настроения субъективизма, пессимизма и т. п. В этом смысле можно, например, провести известные параллели между поздней Римской империей и современным капитализмом. Но любые такие аналогии будут плодотворны лишь в том случае, если при проведении их учитывается специфика соответствующих исторических условий, если за сходством формы исследователь постоянно видит коренное различие содержания. Этого как раз и не делает Шпенглер, у которого аналогия служит единственным средством «уразумения живых форм».

¹ О. Шпенглер, *Закат Европы*, т. I, стр. 124.

Шпенглеровская «морфология истории» вся основана на метафизическом абсолютизировании прерывности исторического процесса и полном игнорировании его непрерывности и поступательности.

Шпенглер остро (и во многом справедливо) критиковал существующую в буржуазной историографии периодизацию истории за ее европоцентристскую ограниченность¹. Этой «птоломеевской системе истории» он противопоставляет, как «коперниковское открытие», «новую систему, согласно которой не только античность и Западная Европа, но также Индия, Вавилон, Китай, Египет, арабская культура и культура Майев рассматриваются как меняющиеся проявления и выражения *единой*, находящейся в центре всего, жизни, и ни одно из них не занимает преимущественного положения: все это отдельные миры становления, все они имеют одинаковое значение в общей картине истории, притом нередко превышая эллинизм величиной духовной концепции и мощью подъема»².

Но это остается словесной декларацией, поскольку Шпенглер не видит подлинного единства человеческой истории.

Специфические особенности человеческих культур заслоняют от Шпенглера присущие им общие черты и их историческую преемственность. Каждая культура изображается как замкнутая в себе самой, как нечто самопроизвольное, возникающее на пустом месте и не оставляющее после своей смерти никакого следа. Единство многообразных проявлений каждой культуры Шпенглер истолковывает в идеалистическом духе, как единство присущего этой культуре символа³.

¹ Шпенглер разоблачает «вошедший в привычку огромный оптический обман, благодаря которому исторический материал целых тысячелетий, отделенный известным расстоянием, например Египет или Китай, принимает миниатюрные размеры, а десятилетия, близкие к зрителю, начиная с Лютера и особенно с Наполеона, приобретают причудливо громадные размеры... Нигде с такой ясностью, как здесь, не выступает недостаток умственной свободы и самокритики, так невыгодно отличающий историческую методику от всякой другой... Так мыслит негр, разделяющий мир на свою деревню, на свое племя и на «все остальное» и считающий, что луна много меньше облаков и что они ее проглатывают» (*О. Шпенглер, Закат Европы*, т. I, стр. 15, 16).

² *О. Шпенглер, Закат Европы*, т. I, стр. 16.

³ См. там же, стр. 5.

При таком понимании истории в ней не остается места для понятия прогресса. Напротив, история рассматривается как непрерывный круговорот, ибо единственное, что роднит между собой различные культуры,— это то, что все они проходят в своем развитии одни и те же фазы: детство, юность, возмужалость и старость. Продолжительность жизни каждой культуры — тысяча лет, а затем она «застывает» в цивилизации, утрачивает свои творческие возможности и гибнет. Так погибла «аполлоновская» культура античности. Такова же будет и судьба западной «фаустовской» культуры. Греки — прошлое этой культуры, эллинизм — ее настоящее, Рим — ее будущее.

Отвергая идею исторического прогресса, Шпенглер по обыкновению ссылается на биологические аналогии. «Никто не будет ожидать от тысячелетнего дуба, что именно теперь должно начаться его подлинное развитие. Никто не ожидает от гусеницы, с каждым днем растущей на его глазах, что этот рост может продолжиться еще несколько лет. Каждый в этом случае с полной уверенностью чувствует определенную *границу*, и это чувство является не чем иным, как чувством органической формы»¹.

Однако сами эти аналогии обращаются против Шпенглера. Конечно, тысячелетний дуб не будет расти вечно, когда-нибудь он засохнет. Но из его желудей вырастут новые дубы, и, хотя каждый из них будет неповторимо своеобразен, все они будут иметь нечто общее с породившим их старым дубом. Толстая гусеница не будет расти бесконечно, но ведь из нее возникает бабочка. То же самое — в истории человечества. Мы видим в ней постоянное изменение, постоянное отвержение старых и возникновение новых форм. Но именно эта смена исторических форм обеспечивает сохранение и развитие их социального содержания, благодаря чему исторический процесс можно представить себе не в виде простого круговорота, а в виде восходящей спирали, в которой каждое новое «кольцо» проходит на более высоком уровне.

Почему не видит этого Шпенглер? Да потому, что его мышление вращается всецело в мире формальных «символов», лишенных объективного содержания.

¹ О. Шпенглер, *Закат Европы*, т. I, стр. 19.

Шпенглер принципиально отвергает самую постановку вопроса об объективности мира и об объективности знания¹. Каждая культура, по его мнению, имеет свое собственное представление о мире, и это представление тождественно самому миру. Акцентируя внимание на специфичности и индивидуальности культур, Шпенглер отрицает возможность постижения культуры прошлого и ее использования. В этом отношении он идет гораздо дальше Дильтея — к абсолютному скептицизму, поскольку, по его мнению, вообще нельзя проникнуть в мир форм, созданных другими людьми².

Философию истории Шпенглера нельзя, разумеется, рассматривать как обобщение действительного исторического опыта. Источники, из которых он черпал свой фактический материал, чрезвычайно скудны и ненадежны. Идеи Шпенглера — прежде всего философское отражение общего кризиса капитализма, истолкованного им как «кризис Запада», а выводы его «морфологии культуры» основаны исключительно на опыте буржуазной Европы. Противопоставив понятие «культуры» как период творческой активности общества понятию «цивилизации» как эре развития теоретической мысли и материального комфорта, Шпенглер пытался объяснить реальный контраст между гигантскими техническими достижениями капиталистического общества и его духовной опустошенностью.

Кризис и разложение капиталистической формации Шпенглер возводит в ранг всеобщего исторического закона, распространяемого на все «культуры» прошлого и будущего. Этот «кризис современности» Шпенглер освещает с реакционных, империалистических позиций. «Как бы ни хныкали по этому поводу Шпенглеры и все способные восторгаться (или хотя бы заниматься) им образованные мещане,— писал В. И. Ленин,— но этот упадок старой Европы означает лишь один из эпизодов в истории падения мировой буржуазии, обожравшейся империалистским грабежом и угнетением большинства населения земли»³.

¹ См. *О. Шпенглер*, *Закат Европы*, т. I, стр. 173.

² См. *О. Spengler*, *Der Untergang des Abendlandes*, Bd. II, München 1927, S. 63—65.

³ *В. И. Ленин*, *Соч.*, т. 33, стр. 313.

Для Шпенглера общий кризис капитализма — это общечеловеческий кризис, поэтому империализм неодолим. Нечего мечтать о возрождении старого гуманизма и о новом расцвете культуры. «Если под влиянием этой книги люди нового поколения возьмутся за технику вместо лирики, за мореходное дело вместо живописи, за политику вместо теории познания, они поступят так, как я того желаю, и ничего лучшего нельзя им пожелать»¹.

Шпенглер открыто защищает политику империалистической экспансии, особенно прусский буржуазно-юнкерский империализм. Апологет насилия, ярый враг марксизма и рабочего движения, Шпенглер стремился сплотить все силы реакции для борьбы против демократических учреждений, выдвинув для этого идею «соединения» социализма с пруссачеством. В этом империалистическом истолковании «социализма», а также в своей апологии силы и войны Шпенглер был прямым предтечей германского фашизма.

Правда, позднее, когда гитлеровцы пришли к власти, Шпенглер в некоторых вопросах разошелся с официальной доктриной «национал-социализма»². Так, например, он высказывался против обожествления нацистами арийской расы. Не возражая в принципе против культа «фюрера», Шпенглер не признал «человека судьбы» в Адольфе Гитлере. Но эти частные разногласия с гитлеризмом не меняют реакционного в целом характера политических взглядов Шпенглера и его философско-исторической теории.

Иррационалистическая философия Шпенглера полностью обесценивает историческое знание, делает его бессмысленным и превращает историю в простой «динамический миф» на службе современных реакционных сил. В этом отношении идеи Шпенглера смыкаются со взглядами другого немецкого философа, Теодора Лессинга, книга которого «История как придание смысла бессмысленному» дополняет концепцию Шпенглера.

Исходя из «философии жизни», Лессинг отвергает существование объективной истории. «Действительность» для Лессинга — это только субъективные переживания, они-то и составляют историю. «В истории никоим обра-

¹ О. Шпенглер, *Закат Европы*, т. I, стр. 42.

² См. Н. S. Hughes, Oswald Spengler. A Critical Estimate, New York — London 1952, p. 123—124.

зом не обнаруживается никакого скрытого смысла, никакой причинной взаимосвязи, никакого развития во времени *per se*; но история есть историография, т. е. создание этого смысла, установление этих причинных взаимосвязей, изобретение этого развития»¹. История, таким образом, предельно субъективируется, растворяется в индивидуальном сознании историка.

Лессинг согласен с тем, что, прежде чем писать историю Европы, нужно мыслить Европу уже существующей. Но это несущественно, ибо все, что находится за пределами единственной достоверной реальности — моего переживания, трансцендентно и фиктивно. «Являются ли государство, народ, прогресс, развитие естественными реальностями? Нет! Это точки зрения, которые мы сами подводим под наше переживание, привносим в него»².

На чем же основан столь парадоксальный взгляд? Прежде всего на том, что Лессинг не видит в основе повседневной деятельности людей объективных закономерностей. Что такое история без привносимого нами субъективного смысла? — спрашивает он. И отвечает: «Бессмысленная жизненная трагедия муравейника, который живет, движимый голодом, страстью, суетностью, пока он либо вследствие охлаждения земли, либо вследствие другой космической катастрофы не погибнет бесследно, как все проходило»³. Непонимание объективной закономерности истории и поступательного характера ее развития порождает у Лессинга глубочайший пессимизм и скепсис, вызывает у него представление о всемирной истории как о «дурацкой трагедии», а об исторической науке как о «последующем осмысливании бессмысленного».

Отождествив историю с историографией, подобно тому как вообще субъективные идеалисты отождествляют предмет познания с познанием предмета, Лессинг «уничтожает» и веру в возможность научной истории. Ссылаясь на неполноту исторических источников, обилие фальсификаций и т. п., он «доказывает» невозможность достоверной и объективной исторической науки и

¹ *Th. Lessing, Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, 3 Auflage, München 1921, S. 6.

² *Ibid.* S. 17.

³ *Ibid.*, S. 17—18.

пропагандирует «право» каждого человека на создание своей собственной истории. По его словам, есть только одно вечное настоящее, которое творит прошлое и будущее в соответствии со своими сегодняшними потребностями. Поэтому историография для него — лишь «необходимая иллюзия». Лессинг хорошо сознает, что этим он подчиняет историю произволу. «Вы говорите, что это обман, жульничество, колдовство майя? Пусть будет так!»¹ Долой истину! Знания опасны, они вселяют мысль о бессмысленности жизни, вызывают отчаяние и ужас. Лучше иллюзия, хотя бы и призрачная, — вот вывод, к которому приходит в конечном счете «философия жизни». Духовная опустошенность господствующего класса распространяется на всю историю человечества, реальный мир отождествляется с субъективным переживанием моего «я», а историография превращается в апостериорное осмысливание бессмыслицы, в пустую иллюзию, с помощью которой слабый и беспомощный человек отгораживается от ужасающей пустоты и бессмысленности жизни. В этой «концепции» уже отчетливо звучат мотивы современного экзистенциализма.

„Чувство историчности“ или воинствующий антиисторизм?

В своем отношении к истории философский иррационализм претерпел заметную эволюцию. Он начинал с полного отрицания истории (Шопенгауэр). Ницше уже не довольствуется таким отрицанием и предпочитает говорить о двойственной роли истории, «о пользе и вреде истории для жизни». Наконец, новейший иррационализм (начиная с Дильтея) не только не отрицает необходимость исторического знания, но сам пытается выступать под флагом историзма. Это характерно и для большинства современных философов-иррационалистов, все равно, принадлежат ли они к экзистенциалистской школе (Хайдеггер, Ясперс) или каким-либо другим направлениям (Э. Ротхагер, Т. Литт, П. Рикер, Р. Арон).

Однако, как это было показано на примере О. Шпенглера и Т. Лессинга, иррационалистский «исто-

¹ Th. Lessing, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, S. 206.

ризм» ложен в самой своей основе, поскольку он запутывает и извращает центральную проблему исторического мышления — проблему соотношения объективного и субъективного. Еще яснее обнаруживается это у со-временных экзистенциалистов.

Экзистенциалисты и близкие к ним авторы много говорят о проблеме «историчности». Но что означает у них этот термин? Единственной абсолютной реальностью является для них индивидуальное человеческое существование. Это существование всегда протекает в определенной ситуации, оно есть непрерывное становление, процесс. Следовательно, реально только настоящее, в котором содержится как прошлое, так и будущее. Человек рассчитывает, надеется, предвидит, и поэтому в его настоящем уже содержится элемент будущего. С другой стороны, человек обладает памятью и на каждом шагу сталкивается с исторически обусловленными обстоятельствами и положениями, поэтому в каждом настоящем содержится элемент прошлого. Будущее живет в человеческих надеждах и опасениях, в человеческом планировании и предположении. Точно так же прошлое не есть нечто, что просто «произошло» когда-то раньше и в данный, настоящий момент больше не касается человека. Как в своих хороших, так и в своих плохих аспектах оно проникает в настоящее и в значительной степени детерминирует его. Наконец, настоящее — это не лишенная протяженности точка в переходе от прошлого к будущему, а крепкий узел, связывающий воедино измерения времени¹.

Сама по себе постановка вопроса о внутренней связи трех измерений времени вполне законна. Попытка изучать прошлое, полностью абстрагируясь от современности, не может дать ничего хорошего. С другой стороны, невозможно понять настоящее помимо породивших его условий прошлого. Рассуждения о будущем, не основанные на изучении настоящего, будут носить характер беспочвенной грезы. Напротив, рассмотрение будущего как потенции настоящего лежит в основе научного предвидения.

¹ См. *K. F. Reinhardt*, *The Existentialist Revolt. The Main Themes and Phases of Existentialism*, Milwaukee 1952 p. 237—238. Ср. *E. O'Gorman*, *Crisis y porvenir de la ciencia historica*, Mexico 1947, p. 176—178.

Но необходимой предпосылкой научного анализа истории является признание объективности исторического прошлого. Между тем для иррационалистического субъективизма все сосредоточено в самом субъекте, история как процесс неотделима от исторического сознания и не существует вне последнего¹. А поскольку проблема истории рассматривается лишь в связи с индивидуальным существованием, «чувство историчности» становится тождественно чувству обреченности. Становление, не содержащее в себе самом ничего определенного, ставшего, постоянно обнаруживает свою непрочность и неустойчивость. Этот ложный историзм означает абсолютный релятивизм, единственным выходом из которого является обращение к какой-то надисторической, трансцендентной силе, которая одна только может вывести из бессмысленного хаоса истории.

Эта неспособность разрешить противоречие между ставшим и становлением ясно обнаруживается в работах К. Ясперса. С одной стороны, он подчеркивает значение истории. Одна она может слабого, ограниченного человека сблизить с другими людьми. «Почему вообще существует история? Поскольку человек конечен, несовершенен и не может быть совершенным, он должен в своих превращениях во времени узнать вечность, а это он может сделать только с помощью истории. Незавершенность человека и его историчность — это одно и то же»². Итак, история — это средство восполнить недостаток индивидуального опыта человека.

Но Ясперс тут же отождествляет историческую действительность с историческим сознанием, не признает исторического развития природы и яростно нападает на исторический материализм, рассматривающий историю человеческого общества как естественноисторический процесс.

Предметом истории оказываются у Ясперса не народные массы и даже не реальные эмпирические индивиды, а какие-то чистые сознания, проникнуть в кото-

¹ С точки зрения экзистенциализма, «не существует ни «фактов», ни «всеобщих законов» истории и сама «возможность открыть реальность коренится не в вещах, а в нашем существовании»» (*O'Gorman, Crisis y porvenir de la ciencia historica*, p. 216, 264).

² *K. Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949, S. 290.

рые можно только с помощью интуиции, мистического «просветления», позволяющего историку отождествиться с изучаемым персонажем. Но раз так — отпадает самая проблема объективной истины в истории. История — это сплошной «переход», в котором нет ничего повторяющегося, постоянного, устойчивого, а «истина в истории каждый раз бывает современной и никогда не завершается... Она теряется, как только ее пытаются присвоить в окончательное владение»¹.

Вместе с объективной исторической истиной отпадает и понятие исторического прогресса. Подобно многим современным субъективистам, Ясперс утверждает, что прогресс существует лишь в логическом сознании, а вовсе не в самом историческом процессе, который знает лишь «переход»².

Если все это так, то единственным средством «преодоления» истории является обращение к надисторическим, потусторонним силам. Так именно и поступает Ясперс.

«Главный парадокс нашего существования,— пишет он,— состоящий в том, что, только живя в мире, мы можем выйти за его пределы, повторяется в историческом сознании, поднимающемся над историей. Нет пути вокруг мира, но только через мир; нет пути вокруг истории, но только через историю»³. Действительно, «выйти» за пределы истории невозможно. Но из этого не вытекает, что невозможно научное познание прошлого и предвидение будущего. Именно признание исторического характера всего существующего позволяет увидеть проявляющиеся в истории закономерности и сознательно использовать их в интересах общества. Как говорил еще Гегель, «кто разумно смотрит на мир, на *того* и мир-смотрит разумно». Но как раз разумное рассмотрение мира не входит в намерения Ясперса и его единомышленников.

История, по Ясперсу, это средство самопознания. «Кто я такой, для чего я живу — вот что я прежде всего открываю в зеркале прошлого»⁴. Но, по мнению того же Ясперса, человек непознаваем, потому что «че-

¹ K. Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, S. 301—302.

² Ibid., S. 304.

³ Ibid., S. 339.

⁴ Ibid., S. 334.

ловск всегда есть нечто большее, чем то, что он знает и может знать о себе»¹. Историчность нашего существования означает, что «мы никогда не знаем бесконечного, непроницаемого, неисчерпаемого целого истории»². Отсюда он выводит необходимость перехода к неисторическому, «прыжок к трансцендирующей мысли» и необходимость религии. Так историческое знание становится на службу обещавшей теологии.

Реакционные выводы из иррационалистской концепции истории наиболее отчетливо видны в многочисленных книгах и статьях французского философа и публициста Раймона Арона.

Центральная проблема, которая интересует Арона,— это вопрос о том, как историк, живущий в настоящем времени, которое есть становление, может объективно проследить само это становление? Этот вопрос он формулирует следующим образом: «Историк сам принадлежит к становлению, которое он прослеживает. Он находится после событий, но в той же эволюции. Историческая наука есть форма самосознания общества, один из элементов коллективной жизни, так же как самопознание человека есть аспект его личного сознания, один из факторов индивидуальной судьбы. Не является ли она одновременно функцией действительной ситуации, которая по самой сущности своей изменяется со временем, и воли, которая воодушевляет ученого, неспособного отрешиться от себя самого и от своего предмета?»³ История в этом случае оказывается чем-то совершенно субъективным, не существующим вне мысли историка.

Но вместе с этим историк изучает мысли *других* людей. Таким образом, он одновременно и сливается и не сливается с историей. Это вносит в философию истории неизбежный элемент релятивизма, так как каждый историк понимает прошлое по-своему. Спрашивается, какая из этих бесчисленных «интерпретаций» будет истинной?

С точки зрения Арона, этот вопрос вообще не разрешим: «Для человека не существует истины существования. Каждый составляет свой собственный образ, один

¹ K. Jaspers, *Rechenschaft und Ausblick*, München 1951, S. 357.

² «Karl Jaspers. Philosophen des 20. Jahrhunderts», hrsg von P. A. Schilpp, Stuttgart 1957, S. 765.

³ R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, 6-e éd., Paris 1948, p. 88.

бог мог бы схватить единство последней воли»¹. Историзм в понимании Арона равнозначен абсолютному релятивизму как в отношении общих теорий, так и в отношении конкретных исторических фактов. Наука не может разрешить противоречие между философско-историческими теориями, потому что они выступают как нечто априорное по отношению к ней самой. Этим объясняется постоянное обновление исторических интерпретаций в зависимости от перемены исторических условий. «Каждая эпоха, каждый коллектив заново создают себе прошлое, чтобы найти в нем образец или оправдание, чтобы открыть в нем священное происхождение своего бытия или своего идеала»².

Так же обстоит дело и с интерпретацией конкретных единичных фактов. Любой «элементарный факт» (например, сражение) есть сложная конструкция, состоящая из множества действий, жестов и мыслей отдельных бойцов и их начальников», и эту конструкцию можно понимать весьма различно. Если даже в реальной действительности, говорит Арон, солдат переживает битву иначе, чем генерал, то чего же ждать от истории? «Та битва, которую видит историк, идеальна в том смысле, что она не имеет реальности вне духа»³.

Но если исходить из этих предпосылок, то нельзя говорить об объективности исторического процесса. Арон приходит к выводу об «исчезновении объекта». «Не существует исторической реальности, независимой от науки, реальности, которую достаточно было бы точно воспроизвести. Историческая реальность, поскольку она человечна, двусмысленна и неисчерпаема»⁴.

Здесь Арон, как и его предшественники, спекулирует на действительной сложности и противоречивости исторического познания и его органической связи с потребностями современности. Исторический подход, безусловно, включает в себя момент относительности, релятивности, и познание всемирной истории по самой сути своей (поскольку оно имеет дело с незавершенным, бесконечно развивающимся процессом) никогда не может

¹ R. Aron, Introduction à la philosophie de l'histoire, p. 112.

² R. Aron, La philosophie de l'histoire, «L'Activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis», t.II, Paris 1950, p. 327.

³ R. Aron, Introduction à la philosophie de l'histoire, p. 115.

⁴ Ibid. p. 120.

быть абсолютно исчерпывающим. Но это отнюдь не означает, что историческое знание не имеет своего «объекта», а в самом этом знании нет ничего устойчивого, истинного. «Ненсчерпаемость» исторической реальности вовсе не тождественна «непознаваемости» этой реальности, и «бесчисленные точки зрения», сменяющие друг друга, не просто отрицают одна другую, но содержат в себе (если это научные точки зрения, основанные на изучении исторических фактов) определенную объективную истину и являются ступенями прогрессирующего познания этой реальности и ее объективных внутренних закономерностей.

Чувствуя, что его концепция несовместима с признанием исторической науки, Р. Арон добавляет: «Само собой разумеется, что стремление к чистой истине, к воссозданию прошлого, «каким оно в действительности было», является необходимым элементом исторической науки», что «все достижения критики и стремление к беспристрастности должны быть сохранены»¹. Но если не существует самого объекта исследования и объективная истина является недостижимой, к чему приводят все эти усилия?

Растворив «объект» истории в сознании историка, Арон последовательно разделяется с основными категориями исторической науки. Прежде всего он упраздняет понятия объективной необходимости и закономерности. Историк, утверждает он, должен говорить лишь о возможности и вероятности тех или иных событий. Ничего необходимого в истории нет, есть только возможное. Вместо детерминизма он предлагает пробабиллизм. Арон отказывается признать объективную необходимость даже в сфере экономики, которая, по его собственным словам, представляет собой наиболее благоприятные условия для причинного анализа. Он заявляет, что «необходимость не реальна, а реальность не необходима. Необходимость относится к схематической реконструкции, а не к экономическому движению, как оно действительно протекает»². Получается, что анархия производства, экономические кризисы и т. п.— это

¹ «L'Activité philosophique contemporaine en France et aux États-Unis», t. II, p. 327.

² R. Aron, Introduction à la philosophie de l'histoire, p. 225.

все выдумки марксистов, а если они и бывают в буржуазной действительности, то вовсе не необходимо.

Пытаясь опровергнуть идею естественноисторической закономерности общественного развития, Арон доказывает, что любое конкретное событие не выражает «чистой» необходимости и могло бы совершиться в нескольких различных вариантах. «Событие, поскольку оно является результатом действия *определенного* человека, выражает как стечение обстоятельств, так и этого человека. Психология действующего лица отражает полученное им воспитание и влияние среды, но принятое им в данный момент решение не было *необходимым* следствием воспитания или среды»¹. Тот факт, что именно этот человек занял пост, на котором его действия затрагивают все общество, также не является абсолютно необходимым. Между тем от характера и деятельности исторических личностей зависит очень многое. Если бы на месте Людовика XVI был другой, более способный монарх, рассуждает Арон, он, возможно, сумел бы подавить революцию. Если бы в 1848 г. в Париже не было стрельбы на бульварах, то, возможно, и революции не было бы, и т. д.

Однако эти рассуждения Арона ничего не доказывают. Каждое индивидуальное событие всегда содержит в себе элемент случайности, а историческая необходимость никогда не выступает в чистом виде. Маркс неоднократно указывал, что социальные законы действуют в форме господствующих тенденций, прокладывающих себе путь через множество случайностей, которые невозможно охватить единой и неизменной формулой. Если разложить исторический процесс на сумму отдельных фактов, как делает Арон, то закономерность этих фактов, естественно, ускользает от взора ученого, ибо она коренится в той самой связи фактов, которую он мысленно разорвал. Но если рассматривать исторический процесс диалектически, в его единстве, то нельзя не заметить, что сама возможность и вероятность отдельных событий определяются не чем иным, как общественно-исторической необходимостью. Не глупость Людовика XVI вызвала французскую революцию, а объективная необходимость расчистить почву для развития новых,

¹ R. Aron, *L'opium des intellectuels*, p. 174.

капиталистических отношений. Не стрельба на бульварах породила революцию 1848 г., а реальные классовые противоречия, развившиеся в недрах Июльской монархии. Разумеется, оба эти события при иных конкретно-исторических условиях могли бы совершиться по-другому. Но общее направление исторического развития, его содержание от этого не изменились бы.

Борьба Арона против научного детерминизма органически связана с его общей субъективистской концепцией. Но, коль скоро история в основе своей субъективна, как же разрешить проблему исторической истины? Арон приходит к выводу, который по сути дела является предпосылкой всей его концепции, о невозможности объективной истины. Историк может остаться беспристрастным в критике источников и установлении фактов, но при всем желании он не может быть объективным в своих выводах. Историческое сознание не может быть объективным, поскольку сам человек есть история. «История свободна, поскольку она не написана заранее и не детерминирована как природа или фатальность; ее так же нельзя предвидеть, как человек не может предвидеть сам себя»¹.

Философия истории Р. Арона несовместима с требованиями исторической науки. По его собственному признанию, многие историки «отвергли эти соображения, в которых они увидели опасную угрозу научному характеру своего предмета»². Тем не менее Арон во Франции не одинок. Мысли, близкие к идеям Арона, развивает страсбургский профессор Поль Рикер³. К аналогичным выводам пришел Пьер Вандриес⁴. Мысль, что «история в существе своем субъективна и исторической реальности, строго говоря, не существует», подхватил профессор Льежского университета историк-медиевист Леон Алькен⁵. Книгу Арона восторженно приветствовал бельгийский историк Жан де Стюрлер⁶. Работу

¹ R. Aron, Introduction à la philosophie de l'histoire, p. 323.

² «L'Activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis», t. II, p. 328.

³ См. P. Ricoeur, Histoire et vérité, Paris 1955.

⁴ См. P. Vendryès, De la probabilité en histoire, Paris 1952.

⁵ L.-E. Halkin, Initiation à la critique historique, Paris 1951, p. 31.

⁶ J. de Sturler, A propos d'une prétendu «liberté» de l'historien, «Mélanges Georges Smets», Bruxelles 1952, p. 207.

Арона высоко оценивает и развивает ее идеи известный историк христианства профессор Сорбонны А. И. Марру¹. Считаются с ним и за пределами Франции. Все это говорит о том, что субъективно-идеалистическая концепция Арона представляет реальную угрозу для науки.

Но Р. Арон не ограничивается теоретическими атаками на принципы научного познания, он делает из своей философии реакционные политические выводы, давая теоретическое обоснование международному антикоммунизму вообще и французской реакции в особенности.

Если всякая «интерпретация истории» условна и относительна, то бессмысленно добиваться реализации каких-то идеалов. «Мы не знаем будущего, наше знание ограничено, наши пристрастия противоречат друг другу. Ни один известный режим не примиряет друг с другом всех ценностей или всех людей»²,— пишет Р. Арон. Стоит ли в этом случае за что-то бороться?

Если в истории отсутствует объективная необходимость, то можно ли утверждать, «что капитализм сам себя разрушает и что социализм неизбежно придет ему на смену, хотя еще не известно, как и когда это произойдет?»³ Ни в коем случае, отвечает он. Ведь мы не знаем направления социальной эволюции. «Мы не исключаем того, что развитие может быть направлено в сторону менее капиталистической экономики», но это отнюдь не обязательно⁴. Следовательно, у капитализма есть еще будущее, и при желании его можно спасти. Именно это и пытается сделать Арон, подвергая нападкам коммунистическую идеологию, которую он клеветнически называет «опиумом для интеллигенции».

Смысл истории — это «смысл, который ей приписывает наша философия»⁵,— утверждает Арон. Но история имеет объективный смысл, и загадка ее давно разрешена. «Смысл» ее в непрерывном отвержении старых общественных форм и создании новых, прогрессивных форм культуры и жизни. На современном этапе он

¹ *H.-J. Marrou*, *De la connaissance historique*, Paris 1954.

² *R. Aron*, *Le Grand Schisme*, Paris 1948, p. 316.

³ *R. Aron*, *L'opium des intellectuels*, p. 182.

⁴ *Ibid.*, p. 188.

⁵ *Ibid.*, p. 171.

выступает как всеобщее движение к коммунизму. Кто понял объективную необходимость этого движения, тот знает и «судьбу» современного человечества, и никакие усилия разносчиков скептицизма не помешают честным людям найти свое место в рядах борцов за мир, демократию и социальный прогресс.

Прагматистский презентизм

Одной из распространенных разновидностей современного иррационализма является американский прагматизм. Специфическая особенность прагматизма — тесное переплетение позитивизма с открытым иррационализмом. От позитивизма прагматизм воспринял принципиальный отказ от онтологии, сведение философии к субъективно-идеалистической теории познания и стремление скрыть свой идеализм, подделавшись под науку. От иррационализма (в частности, от Ницше) прагматизм унаследовал идею «реконструкции философии» на основе «принципа полезности» и волюнтаризм. Этот синтез при всей своей кажущейся противоречивости оказался вполне возможным, поскольку подлинной основой как позитивизма, так и открытого иррационализма является философский идеализм¹.

В трактовке исторической науки прагматизм сделал шаг назад даже по сравнению с позитивизмом Конта и Спенсера. У. Джемс отрицал применимость к истории механических и биологических законов только для того, чтобы вообще опровергнуть идею закономерности общественного развития и спасти таким образом «свободную волю». По его мнению, «нет смысла говорить о «законах истории» как о чем-то неизбежном, о чем-то таком, что науке остается только открывать»². Возражая против фаталистического понимания законов общественного развития, Джемс оказывается на позициях волюнтаризма; творцами истории у него выступают лишь отдельные «герои», появление которых он не может объяс-

¹ О прагматизме выпущено много работ. См., в частности, Ю. К. Мельвил, *Американский прагматизм*, изд. МГУ, 1957; Г. А. Курсинов, *Гносеология современного прагматизма*, Соцэкгиз, 1958 и др.

² У. Джемс, *Зависимость веры от воли*, СПб 1904, стр. 279.

нить. «Причины происхождения великих людей лежат в сфере, совершенно недоступной философу-социологу»¹. «Общество, в котором живет великий человек и которое он реорганизует, *не* производит его»². С презрением отзываясь о подлинных творцах истории — народных массах, Джемс готов объяснить всю историю общества инициативой великих людей: «если какой-нибудь гений покажет дорогу, общество, без сомнения, последует за ним»³, если нет — оно само никогда не найдет ее.

Агностицизм и релятивизм теории Джемса получили дальнейшее развитие в работах Д. Дьюи и его учеников. В отличие от Джемса Дьюи не защищает волюнтаризма открыто. Однако, абсолютизируя всеобщность связи явлений и текучесть процесса развития, Дьюи отрицает объективность причинно-следственных связей. Раз причина и следствие могут меняться местами, значит, нет объективной причинной связи, а есть лишь субъективное усмотрение историка. Понятие причинности, утверждает Дьюи, «совершенно бесполезно для научных целей»⁴. Мы произвольно вырываем из непрерывного процесса два явления, из которых одно рассматриваем как начало, а другое — как конец.

Вместо стройной монистической теории Маркса Дьюи предлагает «плюралистическую теорию», в которой «социальные события рассматриваются как взаимодействие компонентов человеческой природы, с одной стороны, и культурных условий — с другой»⁵. Общество выступает у него как результат взаимодействия множества факторов. Но что представляет собой это «взаимодействие»? Каков удельный вес различных «факторов»? Ссылаясь на сложность общественных явлений, Дьюи объявляет эти вопросы неразрешимыми. «В настоящее время влияния, сказывающиеся на совершаемых индивидами действиях, столь отдаленны, что они неизвестны. Мы находимся во власти событий, действующих на нас неожиданно и грубо»⁶.

¹ У. Джемс, Зависимость веры от воли, стр. 258.

² Там же, стр. 268—269.

³ Там же, стр. 279—280.

⁴ J. Dewey, *Logic. The Theory of Inquiry*, New York 1938, p. 459.

⁵ J. Dewey, *Freedom and Culture*, New York 1939, p. 75.

⁶ *Ibid.* p. 45.

Таким образом, философско-историческая теория Дьюи ведет к агностицизму, отрицающему возможность сознательного, целенаправленного преобразования общественных отношений.

Той же самой цели служит и проповедуемый прагматистами «презентизм», т. е. отрицание объективной реальности исторического прошлого и сведение исторической науки к простому отображению современных «ситуаций».

Критикуя метафизические установки школы Ранке, Дьюи показывает, что прошлое неразрывно связано с настоящим, что историк никогда не может описать все прошлое, что, поскольку исторический процесс не закончен, точки зрения на него неизбежно должны изменяться.

Но критику буржуазного объективизма Дьюи ведет с реакционных позиций субъективного идеализма. «Даже поверхностное размышление,— пишет Дьюи,— показывает, что концептуальный материал, использованный при написании истории, принадлежит к тому периоду, когда писалась эта история. Не существует доступного материала для образования ведущих принципов и гипотез, кроме как в историческом настоящем. С изменением культуры изменяются и концепции, господствующие в этой культуре. Необходимо возникают новые исходные точки для рассмотрения, оценивания и упорядочения данных. Тогда история переписывается. Материал, на который раньше не обращали внимания, теперь представляется в качестве данного, поскольку новые концепции предлагают для разрешения новые проблемы, требующие нового фактического материала для констатации и проверки»¹.

Релятивистская концепция Дьюи неминуемо ведет к скептицизму в отношении исторической науки. В. И. Ленин указывал, что «положить релятивизм в основу теории познания, значит неизбежно осудить себя либо на абсолютный скептицизм, агностицизм и софистику, либо на субъективизм. Релятивизм, как основа теории познания, есть не только признание относительности наших знаний, но и отрицание какой бы то ни было объективной, независимо от человечества существующей,

¹ J. Dewey, *Logic. The Theory of Inquiry*, p. 233.

мерки или модели, к которой приближается наше относительное познание. С точки зрения голого релятивизма можно оправдать всякую софистику, можно признать «условным», умер ли Наполеон 5-го мая 1821 года или не умер, можно простым «удобством» для человека или для человечества объявить допущение рядом с научной идеологией («удобна» в одном отношении) религиозной идеологии (очень «удобной» в другом отношении) и т. д.»¹ Это полностью подтверждается примером Дьюи.

Он утверждает, что поскольку историк определенным образом отбирает факты, то всякая история неизбежно написана «с позиций настоящего и является в абсолютном смысле историей не только настоящего, но того, что в данный момент считается важным в настоящем»². Но если это так, говорить о достоверности исторических знаний не приходится.

Дьюи абсолютизирует, доводит до абсурда правильную идею о непрерывности исторического процесса. Прошрое, говорит он, неразрывно связано с настоящим. «То, что сейчас является прошлым, некогда было живым настоящим, так же как ныне живое настоящее уже постепенно становится прошлым другого настоящего. Не существует истории иначе, как в понятиях движения в направлении определенного результата, чего-то взятого в качестве исхода»³. И, поскольку интерес к истории рождается настоящим, а оно постоянно изменяется, возможно бесчисленное множество равноправных и равноценных «интерпретаций» истории. Одинаково правомерно объяснение истории с точки зрения экономических или политических изменений или «с точки зрения последствий больших перемен, которые имели место на больших пространствах, скажем, в распределении осадков»⁴.

Так абсолютный релятивизм приходит к фактическому отрицанию истории как науки. Не случайно выводы Дьюи так схожи с идеями Р. Арона и других современных иррационалистов и скептиков. И недаром философия прагматизма пользуется успехом среди наиболее реакционных буржуазных историков, открыто

¹ В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 124.

² J. Dewey, *Logic. The Theory of Inquiry*, p. 235.

³ *Ibid.*, p. 238.

⁴ *Ibidem*.

фальсифицирующих историю в интересах монополистического капитала¹.

Что же дает исторической науке философский иррационализм? По существу ничего. Правда, в трудах философов этого направления мы находим резкую критику натуралистических методов и механистических принципов позитивистской социологии и историографии. Однако эта критика плоского объективизма, во-первых, не является новой, а, во-вторых, она ведется с реакционных философских и политических позиций. Критика механического детерминизма превращается здесь в волюнтаристское отрицание всякого детерминизма, а отождествление исторического процесса с историческим сознанием порождает иррационализм, релятивизм и скепсис в отношении исторического познания. Не случайно эта философия заняла столь видное место в «крестовом походе» буржуазной идеологии против коммунизма.

¹ По словам главы американской школы «истории бизнеса» Граса, прагматизм — лучшая «философия капитализма», которую должны изучать все интересующиеся эволюцией капитализма (*N. S. B. Gras, Business and Capitalism. An Introduction to Business History, New York 1939, p. 372*).

Глава 3

ПРОБЛЕМА ИСТОРИИ В СОВРЕМЕННОМ НЕОГЕГЕЛЬЯНСТВЕ

„Историзм“ Б. Кроче

Среди философов-идеалистов эпохи империализма, оказавших наиболее сильное влияние на буржуазную историческую мысль, видное место принадлежит лидеру итальянского неогегельянства Бенедетто Кроче (1866—1952).

По своим исходным принципам философия Кроче значительно отличается от разобранных выше философско-исторических концепций неокантианства, «философии жизни» или экзистенциализма. Все три концепции опирались на принципы субъективного идеализма. Кроче возрождает гегелевскую «философию духа», т. е. объективный идеализм. У неокантианцев проблема истории сводится к формальной методологии, к абсолютному противопоставлению общего и единичного. Кроче отвергает подобный формализм, абстрактное противопоставление общего и единичного и провозглашает тождество истории и философии. Не менее решительно отвергает он философский иррационализм, скептицизм в отношении исторического знания, тезис о непознаваемости исторического прошлого и т. п. Он говорит о разумности исторического процесса, необоснованности исторического пессимизма, доказывает поступательность общественного развития.

Однако эта «противоположность» теории Кроче другим течениям буржуазной философии является скорее кажущейся противоположностью. В действительности, как будет показано ниже, идеалистическая философия Кроче в конечном счете приходит к тем же скептическим, иррационалистическим выводам, подрывающим основы

исторического знания, что и различные школки субъективного идеализма.

Разносторонне эрудированный и тонкий мыслитель, Кроче оказал значительное влияние на широкие слои не только итальянской, но и всей западноевропейской интеллигенции. Итальянский философ-марксист К. Салинари пишет, что Кроче был знаменем для целого поколения итальянской интеллигенции. «Что находили тогда мы, молодые антифашисты, в книгах дона Бенедетто? Мы находили там прежде всего полемику и борьбу против позитивизма и детерминизма; мы находили там диалектику, становление, реальность в движении, не замкнутую в статичные схемы. Мы находили там чувство истории и призыв к конкретности ее интерпретации в полемике с абстрактной логикой, с метафизикой, с профессорами философии, претендовавшими объяснить мир, не зная его, с помощью одних только формул, изобретенных в их бедном мозгу. Мы находили там призыв к открытой культуре, призыв вернуться к направлению великой европейской культуры, который ломал и высмеивал провинциальную скудость нашей проблематической культуры, в особенности католической культуры»¹.

Рассматривая Кроче как противника фашизма и католической реакции, передовая итальянская интеллигенция нередко приписывала Кроче гораздо больше, нежели он действительно хотел сказать в своих трудах, и не всегда замечала отрицательные стороны и реакционную общую направленность его философии.

Будучи формально беспартийным, Кроче в течение многих лет был признанным идейным вождем итальянского буржуазного либерализма, и его эволюция является отражением эволюции буржуазной идеологии в Италии.

Популярность Кроче объясняется тем, что он откликнулся на самые важные, самые жгучие проблемы современности. В обстановке острейшего духовного кризиса, характерного для эпохи империализма, Кроче выде-

¹ *C. Salinari*, Рецензия на антологию работ Б. Кроче «*Rinascita*», *dis.* 1951, p. 605. Ср. А. Грамши: «...все мы, кто безоговорочно, кто не со всем соглашаясь, участвовали в движении за нравственное и духовное преобразование Италии, начало которому положил Бенедетто Кроче» (*А. Грамши*, Избранные произведения в трех томах, т. II, ИЛ, М. 1957, стр. 159).

лялся своим спокойно оптимистическим, невозмутимым мироощущением.

Будучи некоторое время учеником Лабриолы, Кроче испытал известное влияние философии марксизма. Правда, он никогда не был внутренне близок к марксизму, но он заимствовал отдельные положения исторического материализма, искусно выхолащивая их революционное содержание. «Философия Кроче является в очень значительной мере вторичным переводом реалистического историзма марксистской философии на умозрительный язык»¹, — писал основатель Итальянской компартии Антонио Грамши, посвятивший критике философии Кроче одну из своих наиболее интересных работ. Выхолостить исторический материализм, растворить его в «более широкой» идеалистической философии — такова была основная цель Кроче.

Еще в 90-х годах, в период своего заигрывания с марксизмом, Кроче опубликовал книгу «Исторический материализм и марксистская экономия», в которой он ревизовал основные положения марксистской теории. Этот маневр был разгадан Г. В. Плехановым, который тогда же разоблачил Кроче как врага диалектического материализма и марксистской экономической теории².

Борьба против марксизма проходит красной нитью через всю деятельность Кроче. Он был духовным отцом международного ревизионизма 90-х годов XIX в. Его влияние признавали Бернштейн и Сорель. По мере того как Кроче политически эволюционировал вправо, его нападки на марксизм становились все более грубыми и ожесточенными.

Очень сложным является вопрос об отношениях Кроче с итальянским фашизмом. В своих статьях периода первой мировой войны Кроче по существу идеологически подготавливал фашизм. В период революционного подъема в Италии после первой мировой войны, напуганный революционными событиями, он не только теоретически, но и политически способствовал установлению в Италии фашистской диктатуры. Характерно в этом отношении интервью, данное Кроче в октябре 1923 г. и

¹ A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, «Opere», t. 2, Milano 1948, p. 199.

² См. Г. В. Плеханов, *Избранные философские произведения в пяти томах*, т. II, стр. 716.

опубликованное под заголовком «Сохранить верность либерализму и искренне помогать фашизму». В это время Кроче рассматривал фашизм как единственную альтернативу «революционной анархии» и горячо приветствовал его. «Если либералы не имели достаточно силы и мужества, чтобы самим спасти Италию от раздиравшей ее анархии, они должны пенять сами на себя, воскликнуть «*Mea culpa!*» и также приветствовать и признать благо, откуда бы оно ни исходило». Уже после убийства Матеотти Кроче голосовал в сенате за доверие Муссолини, и ему даже предлагали министерский портфель¹.

Однако, несмотря на это, либерал Кроче не был фашистом. С 1925 г. он перешел в оппозицию к фашистскому режиму, и его оппозиция продолжалась вплоть до крушения фашизма. Правда, оппозиция эта была пассивной: Кроче не сотрудничал с фашистскими организациями, но и не вел с ними активной борьбы, ограничиваясь абстрактно-теоретической критикой фашистского режима. Но хотя либерализм Кроче был крайне ограниченным, он имел в то время положительное значение².

По окончании второй мировой войны Кроче сблизился с католическими кругами и до самой своей смерти поддерживал правящую христианско-демократическую партию, окончательно изменив положительной части своего кредо — антиклерикализму.

А. Грамши считал критику философии Кроче в высшей степени серьезным и важным делом. При этом он подчеркивал, что прежде всего необходимо подвергнуть критике основные аспекты деятельности Кроче: 1) его деятельность как теоретика эстетики и художественного критика; 2) как критика марксизма и теоретика историографии; 3) как моралиста и учителя жизни³. Здесь рассматриваются лишь историографические взгляды Кроче.

Проблемы исторической науки всегда находились в центре внимания Кроче, который начал свою деятель-

¹ См. С. М.-А. Destler, Benedetto Croce and Italian Fascism «The Journal of Modern History», v. XXIV, № 4, December 1952, p. 382—390.

² О либерализме Кроче см. М. Abbate, La libertà al plurale «Il Contemporaneo», 19 novembre 1955, p. 3—4.

³ См. А. Gramsci, Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce, «Opere», t. 2, p. 200, 247.

ность как историк, опубликовав в 1886—1892 гг. ряд работ по истории Италии и Испании.

Но, как только Кроче попытался написать работу более общего характера («Испания в итальянской жизни эпохи Возрождения»), для него стала ясной полная неудовлетворительность позитивистской методологии и он обратился к вопросам теории.

Толчком, который способствовал переходу Кроче от истории к философии, была развернувшаяся в Италии дискуссия по книге Э. Бернгейма «Учебник исторического метода».

В очерке «История с точки зрения общего понятия искусства» (1893) Кроче резко противопоставлял историю науке. Он рассуждал так: история должна быть либо наукой, либо искусством. Там, где особенное подводится под общее понятие, мы имеем науку; там, где особенное рассматривается как таковое, мы имеем искусство. Поскольку историография не вырабатывает общих понятий, но воспроизводит особенное в его конкретности, она не может быть признана наукой. Следовательно, историография — искусство. Но ведь сюжеты произведений искусства могут быть выдуманы, тогда как история описывает лишь реальное. Кроче пытается выйти из этого затруднения при помощи разграничения метода и содержания: история и искусство имеют идентичную форму — представление особенного, но разное содержание (содержанием истории является реально совершившееся, искусство же изображает возможное). Но реальное есть часть сферы возможного, и, следовательно, история — часть искусства.

Кроче пытался доказать, что историческое знание полностью основывается на субъективной эстетической интуиции, которую он считал основной формой активности духа. Этот взгляд, однако, порождает логическое противоречие, которое было отмечено и буржуазными учеными. «Если интуиция означает выражение состояний души познающего субъекта, то как может историк вступить в «прямой контакт с вещью, которая произошла?» — спрашивает американский философ М. Мандельбаум. — Как можем мы «пережить» реальность факта, каким он был и каким он «трепещет в сознании того, кто принял в нем участие»? Это кажется возможным только при одном метафизическом допущении: что душевные состоя-

ния индивидов суть части Абсолюта; что Идея, как у Гегеля, разворачивается сквозь каждого из нас»¹.

Чувствуя неудовлетворительность этой концепции, Кроче в последующих работах («Логика», 1909; «Теория и история историографии», 1917; «История как мысль и как действие», 1936) постепенно отходит от нее². Он пытается сгладить противопоставление общего особенному, заимствованное у неокантианцев. Правильно указывая, что индивидуальное определяется только через общее, он делает вывод, что нельзя противопоставлять философию и историю как две различные сферы, и соединяет их в единое целое, в одно «индивидуальное суждение», в котором субъект — индивидуальное, а предикат — общее. Философия оказывается, таким образом, частью истории. Для Кроче всякая реальность есть история и всякое знание — историческое знание. Философия — лишь универсальный элемент в мысли, конкретное бытие которой индивидуально. Всякое суждение есть суждение факта; поскольку же факт есть не что иное, как история прошлой и современной реальности, всякое суждение есть историческое суждение.

Пытаясь преодолеть разрыв между историческим и логическим, Кроче констатирует первичность исторического. Но, правильно подчеркивая исторический характер всего существующего (не только общества, но и природы), Кроче одновременно мистифицирует научные понятия, рассматривая их лишь как «инструменты» познания, как простые «схемы», а не как отражение существенных черт и сторон самой исторической реальности³. В этой части его концепция сходна с неопозитивистскими и прагматистскими взглядами.

Кроче выступал против так называемой «чистой философии», оторванной от потребностей исторического развития, а также против «мертвой истории», хроники, лишенной мысли и духа. Он неоднократно писал о своем отвращении к так называемым чистым философам, неведомым, которые не знают и не хотят знать реальных

¹ M. Mandelbaum, The Problem of Historical Knowledge, An Answer to Relativism, p. 49—50.

² Об эволюции взглядов Кроче см. F. Albergiani, Lo storicismo di Benedetto Croce, «Atti della Accademia di scienze, lettere e arti di Palermo», Serie quarta, v. XIII, parte II, fasc. 2, Palermo 1953.

³ См. B. Croce, Logica, parte II, Bari 1909, p. 242—243.

вещей и «сводят философию к схоластике», используя ее лишь как источник дохода. Он правильно утверждал, что все ценные открытия в области философии были сделаны «нечистыми» философами, которые были тесно связаны с общественной деятельностью, которые жили богатой жизнью и воодушевляли людей в жизненных битвах¹.

Тезис о неразрывной связи истории и философии, если бы он был выдвинут с материалистических позиций, не мог бы, естественно, вызвать возражений. А. Грамши указывал, что «идентичность истории и философии внутренне присуща историческому материализму»². Философия исторична не только по своим истокам, но и в том смысле, что она сама, в меру того как она овладевает массами, становится исторической силой. Сводя философию к ее реальной исторической основе, исторический материализм в то же время подчеркивает ее творческую роль. В полном соответствии с учением Маркса и Энгельса Грамши писал: «Философия данной эпохи не есть философия того или другого философа, той или другой группы интеллигентов, той или другой значительной части народных масс: это — сочетание всех этих элементов, которые продвигаются в определенном направлении и в конечном счете становятся нормой коллективного поведения, т. е. становятся конкретной и полной «историей»³.

Совершенно по-другому понимает связь истории и философии Кроче, который мистифицирует как историю, так и философию. Критикуя Риккерта за «метафизический дуализм» фактов и ценностей, Кроче отчетливо видел, что концепция Риккерта базируется на «гносеологическом дуализме» природы и духа. Но единственным средством преодоления этого дуализма он считает возврат к абсолютному идеализму⁴.

Называя свою философию «абсолютным историзмом», Кроче писал: ««Историзм» в научном понимании этого слова — это утверждение, что жизнь и реальность суть

¹ Цит. по кн. *E. Garin, Cronache di filosofia italiana (1900—1943)*, Bari 1955, p. 278.

² *A. Gramsci, Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce, «Opere», t. 2, p. 217.*

³ *Ibid.*, p. 22.

⁴ См. *Б. Кроче, О так называемых суждениях ценности, «Логос», 1910, кн. 2, стр. 31.*

история и не что иное, как история»¹. Что же понимает Кроче под «реальностью»? Реальность (и, следовательно, также и история) — это лишь бесконечный, саморазвивающийся дух. Кроче резко критиковал личного бога католической религии, предлагал «убить этого непозданного субъекта, этого непознаваемого бога», но только для того, чтобы превратить его, по словам Кроче, «в дух, который есть отношение или процесс собственных различий и который уясняет сам себя в этом процессе»². Иначе говоря, «идея», «дух» Кроче — это тот же бог, только «критически понятый».

Тезис об историческом характере всего существующего Кроче выдвигал, таким образом, лишь для того, чтобы упрочить позиции философского идеализма. Своей целью он считал «уничтожение барьера между историей человека и историей природы, но не путем подчинения первой (как делали детерминисты) детерминизму и механицизму, с помощью которых была фальсифицирована история природы, а путем поднятия этой последней до духовности человеческой истории»³. Выступая в абстрактной форме за связь теории с практикой, Кроче в то же время резко противопоставляет теоретическую и практическую активность духа. Научные понятия, по Кроче, суть искусственные конструкции, они не могут быть ни истинными, ни ложными, их ценность — чисто практическая, они «приспосабливают реальность к нашим целям». Сама природа для Кроче одновременно и реальна и нереальна. Она реальна, если под природой понимать индивидуальные события, как они происходят и наблюдаются, но в этом смысле природа — только часть истории. Она нереальна, если под природой понимать систему абстрактных общих законов, ибо эти законы суть лишь псевдопонятия, с помощью которых упорядочиваются наблюдаемые факты. Кроче отрицает объективный характер законов науки и считает их, подобно американскому прагматизму, лишь удобными инструментами в руках людей. Различие между историей и естествознанием Кроче усматривает в том, что метод

¹ B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, 3-e ed., Bari 1939, p. 51.

² Цит. по кн. F. Olgiati, *Benedetto Croce e lo storicismo*, Milano 1953, p. 164.

³ Ibid., p. 271.

истории — схватывать индивидуальность явления с помощью внутреннего проникновения, переживания ее жизни как своей собственной, тогда как метод естественных наук — анализ и классификация явлений с внешней точки зрения.

Но если история — это «активность» саморазвивающегося динамического духа, кого же нужно считать субъектом истории? Как сочетать активность мирового духа и деятельность обыкновенных людей? На эти вопросы Кроче не может дать удовлетворительного ответа.

Кроче считал завоеванием своего «идеалистического историзма» то, что он «уничтожил дуализм индивидуума и провидения»¹. На самом деле это старое противоречие в полной мере сохраняется и у Кроче. С одной стороны, он утверждает, что историю творят люди, т. е. отдельные индивиды. «Пусть тот, кто исключает индивидов из истории, хорошенько осмотрится, и окажется, что либо он не изгнал их, как воображал, либо, что вместе с индивидами, он ликвидировал самую историю»².

С другой стороны, Кроче возражает против биографического подхода к истории и считает, что важны не сами люди, а только их дела. Он пишет, что «историческая реальность есть лишь характер дел, совершаемых людьми, а не характер индивидов; последние в отрыве от дел, в которых они участвуют, вообще не могут быть определены и принадлежат просто к человеческому роду»³. Из этой правильной мысли Кроче делает неверный вывод о том, будто человек уже не «творец» истории, а лишь «представитель и символ действия», что люди не авторы, а символы своих собственных дел. Историческая личность оказывается простым проявлением абсолютного духа, она лишена какой бы то ни было самостоятельной роли, а сама история превращается в историю мирового духа⁴. Язвительно высмеивая априорные схемы старой «философии истории», Кроче в конечном итоге не сумел преодолеть ее. Когда он

¹ B. Croce, *Storia della storiografia italiana nel secolo XIX*, v. 1, Terza ed., Bari 1947, p. 29.

² B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Bari 1948, p. 93.

³ B. Croce, *Storiografia e idealità morale*, Bari 1950, p. 18.

⁴ «Единственный актер истории — это мировой дух, который шествует, создавая индивидуальные дела, но он не пользуется в качестве своих уполномоченных и помощников индивидами; последние в дейст-

говорит о рациональном и поступательном ходе истории — это лишь другая форма старых телеологических концепций.

Обращаясь непосредственно к изучению исторического процесса, Кроче в соответствии с данной им классификацией форм человеческой активности различает 4 рода истории: история искусства, история мысли, история этических действий, история экономических действий, которая включает в себе и то, что обычно называют «политической историей». Квинтэссенцией всех этих видов истории является «этико-политическая история», которую Кроче всячески рекламирует.

Наиболее развернутое определение «этико-политической истории» Кроче дал в письме к известному американскому историку Ч. Бирду в 1933 г. Этико-политическая история, писал Кроче, — «это история человеческого разума и его идеалов, насколько они выражаются в теориях и произведениях искусства, в практических и моральных действиях. Рассматриваемая в особенности как моральное и практическое действие, она есть повесть о человеческом «этосе» (характере), который я называю этико-политикой, дабы было ясно, что в отличие от простой истории моральных идей она включает политику, экономику и всякую иную форму практической активности»¹.

Уже из этого определения видно, что на первом плане в «этико-политической истории» оказывается история идей, на втором — история государства, и затем уже — экономическая история. Подобно другим «критикам» марксизма, Кроче утверждал, что своей «этико-политической историей» он преодолевает «односторонность» исторического материализма. В действительности, однако, как указывал А. Грамши, историографические идеи Кроче, представляя собой реакцию на «экономизм» и фаталистический механицизм в истории, совершенно бессильны по отношению к марксизму, который отнюдь не отрицает роли идей и явлений надстроечного порядка

вительности тождественны с индивидуальными действиями, которые ими осуществляются, и, взятые вне этих действий, суть тени людей, пустота, кажущаяся личностями» (*B. Croce, Filosofia e storiografia, Saggi filosofici*, v. XIII, Bari 1949, p. 144).

¹ Цит. по статье: *Ch. A. Beard, Written History as an Act of Faith, «The American Historical Review», v. XXXIX (1933—1934), p. 230—231.*

(«этико-политического» момента, по терминологии Кроче), а только показывает их зависимость от объективных экономических условий. В исторических же исследованиях самого Кроче общественные идеи выступают как самотовляющая и решающая сила исторического процесса. В своей «Истории Италии 1871—1915 гг.» Кроче выводит кризис либерализма и обострение классовой борьбы исключительно из слабости либеральных идей, которые не выдержали натиска сначала позитивизма, а затем иррационализма. В результате ослабления «здорового идеализма» распространяются идеи империализма, национализма и синдикализма, и это в конце концов приводит к войне и режиму диктатуры. Мысль о том, чтобы связать идейную борьбу в Италии с классовой борьбой, а через эту последнюю — с экономикой, даже не приходит в голову Кроче.

Аналогично обстоит дело и в «Истории Европы в XIX в.», где в качестве главных движущих сил истории выступает борьба пяти различных мировоззрений, «религий»: католицизма, авторитаризма, демократизма, коммунизма и либерализма. С точки зрения Кроче, установление фашистской диктатуры в Италии обусловлено не материальными причинами, а ослаблением нравственной воли и бдительности либерализма и только внутренняя самокритика его может возродить нравственную силу либерализма, которая призвана ликвидировать фашизм¹. Эта «этико-политическая» концепция истории Б. Кроче прямо смыкается с его тактикой пассивного несотрудничества с режимом Муссолини, о которой мы говорили выше.

Кроче прилагал все усилия, чтобы вернуть к жизни идеалистическую философию, освободив ее от теологизма, мифологии и трансцендентности. Но эта попытка неминуемо обречена на неудачу. Поскольку Кроче не разграничивает объективную реальность и ее отражение в человеческом сознании и сводит историю к истории идей, его объяснение исторического процесса неизбежно оказывается поверхностным и односторонним.

¹ Изложение основных концепций исторических работ Б. Кроче см. в книге: *A. R. Caponigri, History and Liberty. The Historical Writings of Benedetto Croce*, London 1955.

Философский идеализм, который не может объяснить исторический процесс, не может служить и теоретическим обоснованием исторической науки. Прежде всего вопреки утверждению Кроче единство исторического и логического не означает их полного совпадения, тождества. Верно, что философия помогает истории, является ее методологией. Но это не означает, что нужно свести историю к философии или обратно.

Но дело даже не в этом. Главное же состоит в том, что если историю творит дух, то как могут познать ее простые смертные? Иначе говоря, каково соотношение истории и историографии? Именно в этом вопросе обнаруживается расхождение Кроче со взглядами другого итальянского неогегельянца, Джованни Джентиле, философия которого во многом сходна с идеями Кроче.

И Кроче, и Джентиле исходят из гегелевского тезиса о совпадении истории и историографии. Гегель, как известно, считал, что «историография возникает одновременно с историческими в собственном смысле этого слова деяниями и событиями: существует общая внутренняя основа, которая их вместе порождает»¹. Там, где нет исторического повествования, нет и объективной истории, исторического развития. Для Гегеля этот взгляд вполне логичен: история у него выступает как саморазвитие абсолютного духа, а историография — как самосознание этого духа. В запутанной идеалистической форме здесь высказана глубокая мысль, что без исторической науки невозможно познание законов общественного развития, а следовательно, и сознательное историческое творчество. Развивая эту мысль Гегеля в субъективно-идеалистическом духе, Джентиле полностью отождествил историю и историографию. Он рассуждал следующим образом. Единственной бесспорной реальностью является «опыт». Опыт же предполагает субъекта, вне которого ничего существовать не может, так же как любовь (или ненависть) не существует иначе, как в переживании чувства любви (или ненависти).

Но если мир существует лишь в сознании субъекта, то как можно говорить об объективных исторических фактах? Ведь прошлое давно уже умерло. «В прошлые

¹ Гегель, Соч., т. VIII, стр. 58.

времена люди рождались, думали и трудились, страдали или были счастливы, побеждали или были побеждены; но все они с тех пор давно уже мертвы, подобно цветам, красотой и запахом которых наслаждались эти люди при жизни, или подобно листьям, которые у них на глазах зеленели весной и желтели и осыпались осенью. Память о них живет, но мир воспоминаний, подобно миру фантазии, есть ничто; и воспоминание не лучше, чем мечта»¹.

Поэтому следует отказаться от понятия времени и признать полную субъективность истории, которую каждый историк заново творит в своем сознании. «Прошрое событие,— пишет Джентиле,— является древним или новым... в зависимости от интеллектуального развития мыслителя. Короче, историк достаточно хорошо знает, что жизнь и значение прошлых фактов не могут быть открыты в хартиях, надписях или в любых действительных останках прошлого; их источник — в его собственной личности»².

Как видно, эта концепция ведет к субъективному произволу и по сути дела ликвидирует историческую науку. Кроме не мог принять подобные негиллистические выводы Джентиле. Усматривая истоки историографической мысли в современной действительности и защищая тезис, что всякая история носит современный характер, Кроме в то же время подчеркивал, что история и историография — это не одно и то же. В «нашем тезисе,— писал он,— история и историография одновременно и едины и различны таким же образом, как в поэзии страсть и поэтичность, чувство и интуиция объединяются и одновременно различаются в понятии поэтического выражения и лирической интуиции...»³

Но это «различие» ничего в сущности не проясняет. Ведь и чувство и «поэтическая интуиция» по самой природе своей субъективны, тогда как исторический процесс протекает независимо от сознания историка. Четко разграничить историю (т. е. объективный исторический

¹ G. Gentile, *The Transcending of Time in History*. «Philosophy and History. Essays Presented to Ernst Cassirer», Oxford 1936, p. 103.

² Ibid., p. 104.

³ B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, sesta ed., Bari 1948, p. 297.

процесс) и историографию (т. е. осознание обществом истории своего развития) можно только на базе материалистической теории отражения, которой не признавал Кроче. У Кроче же различие между историей и историографией выступает лишь как различие между мировым духом и индивидуальным человеческим сознанием, причем они то и дело отождествляются.

Остро чувствуя неудовлетворительность описательной, объективистской историографии, а равным образом спекулятивной философии истории, Кроче акцентирует внимание на практических потребностях жизни, доказывает, что история призвана не просто регистрировать события, но служить современной действительности. «Практическая потребность, лежащая в основе каждого исторического суждения,— пишет он,— сообщает любой истории характер «современной истории», потому что, какими бы отдаленными хронологически ни казались относящиеся к ней факты, история всегда в действительности обращена к современной потребности и ситуации, в которой эти факты обнаруживают свои колебания»¹. Историография освобождает людей из-под власти прошлого, позволяет им встать выше него—и в этом ее колоссальное практическое значение.

Акцент на связи истории с потребностями современности и борьба против «мертвой» учености оторванных от жизни эрудитов, несомненно, составляют заслугу Кроче. Именно эта живая струя и привлекала к нему симпатии многих лучших представителей буржуазной интеллигенции. Но философский идеализм Кроче приводит его к неразрешимым противоречиям. Поскольку для Кроче «реальна» только человеческая мысль, он отрицает реальность исторического прошлого, если это прошлое никем в данный момент не мыслится. Всякая история современна, говорит он, но лишь постольку, поскольку она живет в моей мысли. Какой интерес представляет история Пелопоннесской войны или войн Митридата? «Для меня, в данный момент, никакого; и, следовательно, для меня, в данный момент, эти истории не являются историями, а, самое большее, простыми названиями исторических книг»; они станут историей только

¹ B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, p. 5.

тогда, когда мне это понадобится и я буду о них думать¹.

Кроме категорически отвергает возможность построения «объективной истории», основанной на изучении исторических источников. Откуда вы знаете, спрашивает он, что был художник Полигнот, если ни одна из его картин до нас не дошла? Говорят, что на то есть свидетельства современников. Но кто может засвидетельствовать сами эти свидетельства? То, что люди называют историческими источниками, в действительности — простые графические знаки, которые сами по себе, вне воспринимающей их мысли ровно ничего не значат².

Кроме противопоставляет «историю» и «хронику». История — это вечно живая жизнь духа, тогда как хроника — это мертвые документы. Собственно говоря, документы, которыми никто не интересуется, вообще не существуют, «потому что внешние предметы, находящиеся вне духа, не существуют»³. Только мысль историка вызывает мертвую хронику к новой жизни. Главный тезис Кроче: «Дух сам есть история; в каждый момент он является творцом истории и одновременно результатом всей предшествующей истории; таким образом, дух содержит в себе всю свою историю, которая совпадает с ним самим»⁴.

Этот дух бесконечно индивидуализируется, историография играет лишь вспомогательную роль в этом деле. Дух мог бы оживлять свою историю и без внешних источников и документов, но он сам создал их, чтобы облегчить свое творчество. Кроме сравнивает роль исторических документов с ролью календарей, записных книжек и т. п. в индивидуальной жизни каждого человека. Если бы мы потеряли свои записные книжки, календари, счета, это повлекло бы за собой много неудобств и неприятностей, но мы не утратили бы от этого свое самосознание, не забыли бы, где живем и чем занимаемся. Так и в истории человечества исторические документы — лишь записные книжки, по которым легко установить состояние души человечества в тот или иной

¹ B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, p. 5.

² *Ibid.*, p. 9.

³ *Ibid.*, p. 12.

⁴ *Ibid.*, p. 16.

момент. Но сами по себе они ничего не значат. Все так называемые исторические документы «не действуют как таковые и не являются таковыми, если они так или иначе не возбуждают или не укрепляют во мне воспоминания о душевных состояниях, мне присущих. Во всех остальных отношениях они остаются сочетаниями красок, бумагой, кусками металла или резины, не имеющими никакой психической энергии»¹.

Если перевести сказанное Кроче на научный, материалистический язык, то оно сведется к положению, что история человечества есть единый, целостный процесс, в котором каждая данная ступень развития, каждое «настоящее» содержит в себе в диалектически «снятом» виде все прошлое, всю предшествующую историю человечества. И если, следовательно, данная эпоха ставит себе определенные вопросы о прошлом, то это в свою очередь обусловлено самим прошлым, самой предшествующей историей. Но Кроче перевернул диалектику исторического развития с ног на голову, растворив реальный исторический процесс в абстрактном «духе». Отожествляя гегелевскую абсолютную идею с индивидуальным сознанием, Кроче вносит в историческую науку невообразимую путаницу.

Прежде всего, абсолютизировав непрерывность времени, Кроче делает вывод, что вечное настоящее (т. е. сам абсолютный дух) включает в себя также прошлое и будущее. Отказавшись от идеи построения всеобщей истории, Кроче утверждал, что историография вообще не нуждается в понятии «времени», которое должно быть заменено понятиями «процесса» или «развития». «Вместе с идеей или, скорее, фантазией относительно так называемой всеобщей истории отпадает и понятие времени как рамки истории. Построение бесчисленных процессов в соответствии с бесчисленными точками зрения, которые порождаются развитием жизни, означает в действительности, что история не имеет ни начала, ни конца, ни времени»².

Вслед за временем из истории изгоняется причинность и научное объяснение фактов. Кроче утверждает, что «понятие причины является и должно остаться чуж-

¹ B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, p. 6.

² B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, p. 296.

дым истории, ибо оно родилось на почве естественных наук»¹. Необходимость истории, по его мнению,— чисто логическая, в том смысле, что все в ней положено мыслью, но эта необходимость не имеет ничего общего с объективными причинными связями. История не только не повторяется, но и сами ее процессы никогда не могут быть классифицированы, подобно материальным объектам. Если факт существует лишь постольку, поскольку он мыслится, то он тем самым уже понятен. Если реально только то, что существует в мысли, то не может быть реальным факт, природа которого неизвестна, т. е. не содержится в мысли. Отсюда следует вывод, что «в мысли реальность и качество, существование и сущность — тождественны, и нельзя утверждать реальность факта, не зная в то же время его природы, т. е. не квалифицировав его»².

Если из истории изгоняется причинность, в ней, естественно, не остается места для повторяемости и закономерности. «Живая реальность» исторической мысли не может быть, по мнению Кроче, связана какими бы то ни было законами и подведена под какую бы то ни было формулу. «История, как поэзия, как моральное сознание, как мысль, не имеет управляющих ею законов, подобных тем, которые человек формулирует в позитивных или естественных науках»³.

Коль скоро из историографии изгоняются понятия времени, причины, закона, сама собой отпадает проблема отбора и периодизации исторических фактов. «Так как факт является историческим лишь постольку он мыслится, и так как ничего не существует вне мысли, то вопрос о том, какие факты являются историческими и какие неисторическими, не имеет никакого смысла»⁴. Нечего говорить и об объективной, научной периодизации истории. Абсолютизируя непрерывность исторического процесса и игнорируя качественное своеобразие его этапов, Кроче утверждает, что любая периодизация истории произвольна и условна, что исторические эпохи — только мнемотехнические знаки, а хронологическая таблица

¹ B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, p. 16.

² B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, p. 65.

³ B. Croce, *Storiografia a idealità morale*, p. 91.

⁴ B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, p. 95.

в истории — то же, что афиша в театре: она вызывает у нас нужные ассоциации, но сама по себе ничего не значит¹.

Кроче высмеивает попытки историков как-то определить специфику исторических эпох. Историки говорят о «переходных периодах», как будто каждая эпоха и даже каждый момент не является переходом, вечным творцом новой жизни; или они разделяют эпохи на «органические» и «критические», как будто каждая эпоха не является одновременно и органической и критической². Сарказм Кроче бьет по метафизическим схемам и произвольным конструкциям, которые часто создают идеалистическая философия истории. Но, отказавшись от существа гегелевской диалектики — закона единства и борьбы противоположностей, сам Кроче не видит качественных различий исторических периодов: непрерывность процесса развития заслоняет от него перерывы постепенности, качественные скачки; эволюция у него поглощает революцию. В итоге у него получается история без определенной периодизации, в которой нельзя даже сказать, чем один исторический период отличается от другого.

Отбросив причинность и закономерность, Кроче признает невозможность проследить процесс развития человечества как единое целое. «Полотно всеобщей истории или даже частных историй, на которые она распадается, — увы! совсем не полотно, а дырявые лохмотья»³. Единственный выход, который предлагает Кроче, — это отказаться от недостижимого идеала объективной и всеобщей истории «и вернуть ценой этого отказа утраченное спокойствие».

Как видно, концепция Кроче ведет к тем самым релятивистским и агностическим выводам, против которых он боролся. В самом деле, Кроче критиковал иррационализм и пессимизм. Он доказывал, что «пессимизм ничего не стоит в логике, т. е. в философии». Он утверждал, что в истории нет и не может быть ничего иррационального, так как вся она положена духом, и если историк считает нечто неразумным или отрицательным,

¹ B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, p. 299.

² B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, p. 298.

³ B. Croce, *Historicisme pur et impur*, «Revue de Métaphysique et de Morale», an. 55, № 3, juillet—septembre 1950, p. 261.

он «доказывает этим не неразумность или неудовлетворительность этого факта, но свою собственную неразумность и неспособность»¹. Он защищал идею непрерывного исторического прогресса, доказывая, что «прогресс есть не что иное, как ритм самого духа, при помощи которого только и можно объяснить и понять историю и к которому только и можно (и должно) направлять нравственную жизнь»². Он доказывал постижимость исторической истины и писал, что историзм не только не ведет к релятивизму, но, напротив, «историзм рассеивает релятивизм, потому что он ставит истину на твердую почву истории, единственной опоры, которой обладает человек»³.

Эти положения создали Кроче славу непримиримого борца против скептицизма, агностицизма и мистики. Но на деле иррационализм, с которым Кроче всегда боролся, является фатальным следствием его собственных принципов⁴.

Из правильной посылки, что познание прошлого служит настоящему, Кроче делает неверный вывод, будто в истории не может быть не только абсолютной, но и относительной объективной истины. Цель исторических исследований, по Кроче, не копировать или повторять реальность, а отвечать на вопросы, разрешать теоретические проблемы, постоянно вызываемые реальностью жизни. Кроче не видит того, что именно глубокое, научное *отражение* определенных сторон исторической реальности дает ответ на вопросы, которые ставит перед нами историческое развитие. Поэтому на вопрос, где искать подлинное единство исторического сочинения, Кроче отвечает: «Очевидно, в нас, в нашей мысли, которая бросает более или менее яркий свет на определенные процессы фактов и приводит к определенному утверждению или суждению»...⁵. Отсюда он делает вывод, что раз-

¹ B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, p. 181. Cp. B. Croce, *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono*, v. I, Bari 1947, p. 26.

² B. Croce, *Il Progresso come stato d'animo o il progresso come concetto filosofico*. Quaderni della «Critica» № 11, luglio 1948, p. 3.

³ B. Croce, *Il Marxista odierno*, Quaderni della «Critica», № 17—18, novembre 1950, p. 234.

⁴ Это отмечают и критики Кроче из католического лагеря. См. F. Olgiati, *Benedetto Croce e lo storicismo*, p. 390.

⁵ B. Croce, *Storiografia e idealità morale*, p. 102.

личные «истории» могут быть написаны с различных точек зрения и все эти различные точки зрения будут одинаково правомерными и не могут опровергнуть одна другую¹.

Как же решить, какая из двух концепций ближе к истине, где критерий исторической истины? На этот вопрос Кроче не отвечает. Он, правда, отмежевывается от концепций Т. Лессинга и пишет, что его собственная «историческая субъективность» есть одновременно и «объективность», хотя он и не признает, что исторические понятия отражают некий объект, существующий вне духа. Объективность историка в понимании Кроче состоит в том, что, осуществляя «историческую реконструкцию», он «имеет обязанности в отношении логики и в отношении документа; логика не должна быть противоречива, а документ не должен быть изменен»². Но ведь можно извращать историю, не нарушая правил формальной логики и не искажая никаких конкретных документов, а только произвольно их истолковывая.

Конечно, существует большая разница в моральном отношении между человеком, который сознательно, заведомо и умышленно фальсифицирует историю, и честным ученым, который приходит к ложным выводам в силу ошибочности своей методологии и своих политических идеалов. Но это различие носит субъективный характер. Оно помогает лучше понять причины допущенных извращений, но объективный результат от этого не меняется.

Подчеркивая связь любой истории с современностью, Кроче в то же время резко выступает против марксистского тезиса о партийности историографии, утверждая, что она якобы всегда исходит не из внутренних потребностей мысли, а из требований партийной политики и что критерием ее является не истина, а успех. Он не желает понять, что весь вопрос в том, какая эта партийность, что партийность революционного класса не только не противоречит требованиям науки, но, напротив, вытекает из них.

Кроче требует такой «философской историографии», которая не выражает непосредственно партийных страстей, которая «одновременно пламенна и бесстрастна,

¹ B. Croce, *Storiografia e idealità morale*, p. 102

² B. Croce, *Conversazioni critiche*. Serie quinta. «*Scritti di storia letteraria e politica*», t. XXXII, Bari 1939, p. 180.

горяча и холодна». Это — «надпартийная», всеобъемлющая либеральная историография. Кроче много говорит о «всеохватывающем» характере этой «философской историографии», которая «имеет своим принципом не частные и изменчивые учреждения, а идею свободы»¹. История должна все понять и все оправдать и ни в коем случае не судить и не карать².

Кроче, разумеется, прав, когда он доказывает, что историческая наука не должна быть служанкой политической конъюнктуры. В «Истории итальянской историографии» он резко критиковал фашистскую фальсификацию истории, высмеивая «метод злоупотребления историей сообразно тому, куда ветер дует». Но его собственный «всеобъемлющий» объективизм был по сути дела лишь оболочкой его буржуазного либерализма. Гегелевскую формулу: «все действительное разумно, и все разумное действительно», Кроче трактует в консервативном духе, в духе оправдания всего существующего.

Для Кроче вся история позитивна и рациональна; в ней все одинаково необходимо, поскольку все в ней положено духом. Подменив гегелевскую диалектику борьбы противоположностей собственной «диалектикой различий», итальянский философ тем самым затушевывает всю остроту и глубину социальных конфликтов.

Кроче много говорит о прогрессе. Но понятие прогресса имеет смысл лишь в связи с живым историческим процессом, в котором бывают периоды реакции, отступления, зигзаги. Все это отрицает Кроче, поэтому в его философии идея прогресса становится бессмысленной, основанной лишь на вере. Теория Кроче исключает проблему «исторической ответственности» и в значительной мере способствует настроениям квиетизма. «История, подобная моей,— писал Кроче,— не осуждает и не отрицает идей какого-нибудь противника или инакомыслящего; она только говорит тем, кто мыслит согласно с нею: идите по пути, который вам здесь начертан, отдаваясь этому труду целиком, каждодневно, ежечасно, в каждом вашем действии; и дайте действовать божественному провидению, которое знает больше нас, грешных,

¹ B. Croce, *Storia come pensiero e come azione*, p. 180—181.

² См. B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, p. 76—77.

и действует вместе с нами, в нас и над нами»¹. Иначе говоря, комментирует эту мысль Галлетти, «склоните голову перед таинственными решениями Всемогущего и молчите!»²

Кроче принимает гегелевский тезис, что вся история есть история развития свободы. Но свободу он истолковывает как абстрактный всеобщий принцип, пытаясь преодолеть классовое, партийное понимание свободы, данное марксизмом. Требование равенства, выставленное в свое время революционной буржуазией, он провозглашает утопией, утверждая, что равенства между людьми быть не может и что «полное равенство» возможно только в математике. Свободу он понимает как «принцип мира». Все люди свободны уже в силу того, что они живут и мыслят. «Из замечания, что свобода — высший закон, вытекает, что она безусловна, т. е. не зависит ни от каких фактических условий»³.

Итак, свобода у Кроче оказывается лишь формальным философским принципом, лишенным всякого реального содержания. Человек в тюрьме так же свободен, как и на троне, так как эту мистическую свободу невозможно ни отнять, ни ограничить. Кроче категорически отвергает марксистское положение о том, что для пользования настоящей свободой люди должны иметь средства к существованию. Это, заявляет он, «не философская истина, а практический акт»⁴. Вот как реализуется в конце концов обещанное Кроче «тождество» теории и практики! Голая спекуляция, прикрывающая реакционные устремления господствующего класса, — вот конечный вывод «философии историзма» Бенедетто Кроче.

В начале XX в. Кроче сыграл видную роль в развитии итальянской культуры, в очищении ее от провинциализма и замкнутости⁵, помогая тем самым оформлению самосознания прогрессивных сил страны. За антиклерикальную направленность сочинения Кроче еще в 1934 г. были

¹ B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo XIX*, 2-e ed., Bari 1932, p. 362.

² A. Galletti, *Natura e finalità della storia nel moderno pensiero europeo. Della storia filologica allo storicismo idealistico*, Milano 1954, p. 360.

³ B. Croce, *Storiografia e idealità morale*, p. 58.

⁴ Ibid., p. 59.

⁵ См. «Тридцать лет жизни и борьбы Итальянской коммунистической партии», Сб. статей и документов, ИЛ, М. 1953, стр. 78.

включены в «Index librorum prohibitorum». Его теория помогла итальянским историкам избежать влияния вульгарного социологизма, сильно распространенного в некоторых странах. Это объясняет нам то глубокое уважение, с которым относятся к Кроче многие видные буржуазные историки, хотя они и отмечают непоследовательность его взглядов¹.

И тем не менее «историзм» Кроче не является подлинным историзмом. Сведя историю человечества к истории духа, Кроче тем самым выхолостил объективное содержание исторического процесса, крайне обеднил и сузил его.

«Нужно признать, что Кроче старался приблизить идеалистическую философию к жизни и его положительным вкладом в развитие науки надо считать его борьбу против трансцендентности и теологии в тех их формах, которые характерны для религиозно-конфессиональной мысли,— писал Грамши.— Но что Кроче удалось последовательно осуществить свое намерение — с этим невозможно согласиться: философия Кроче остается «спекулятивной» философией... едва освобожденной от наиболее грубой мифологической шелухи»².

Концепция Кроче подвергается критике с разных сторон³. Католическая реакция не может простить ему выпады против «трансцендентности» и бога. За это прежде всего и критикует его кардинал Ольджати, который, обстоятельно выяснив противоречия теории Кроче, приходит к выводу, что одной из главных причин неудачи Кроче является «отсутствие у него религиозного чувства»⁴.

С принципиально иных позиций ведется марксистская критика. Признавая известные заслуги Кроче, итальянские марксисты в то же время критикуют идеализм и абстрактность его теории, показывают ее несовместимость с требованиями современной науки.

И хотя в последние годы влияние философии Кроче в Италии сильно ослабело (она вытесняется, с одной

¹ См. *F. Chabod, Croce storico*, «*Rivista storica italiana*», 1952, fasc. IV.

² *A. Gramsci, Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, «*Opere*», t. 2, p. 190—191.

³ Обзор новейшей литературы о Кроче см. *G. Mastroianni, La polemica sul Croce negli studi contemporanei*, «*Società*» № 4, luglio 1958, p. 711—737.

⁴ *F. Olgiati, Benedetto Croce e lo storicismo*, p. 36.

стороны, христианским спиритуализмом, экзистенциализмом и неопозитивизмом, с другой — марксизмом), оно все еще достаточно сильно, и борьба с ним остается насущной задачей итальянских марксистов¹.

„Идея истории“ Коллингвуда

Из многочисленных представителей школы Кроче следует остановиться на концепции английского философа Р. Коллингвуда, книга которого «Идея истории» привлекла к себе всеобщее внимание и вызвала горячие споры среди философов и историков.

Профессор философии в Оксфордском университете Коллингвуд был человеком прогрессивных политических взглядов. По мнению М. Корнфорта, Коллингвуд был единственным английским буржуазным философом, который «начал понимать — хотя и в конце своей карьеры — реакционное социальное содержание того, что сходило за философию в университетах»². Важной заслугой Коллингвуда было требование связи философии с жизнью и его критика «мелких философов» неопозитивистского толка, реакционность которых он хорошо понимал. «Теперь я знаю, — писал он, — что мелкие философы времен моей юности, хотя они и утверждали, будто погружены в чистую науку и ничего общего не имеют с практикой, были пропагандистами наступавшего фашизма... Я знаю, что всю свою жизнь, сам того не сознавая, я участвовал в политической борьбе, сражаясь против этих сил в темноте. Отныне я буду сражаться при дневном свете»³.

Положительно оценивая антифашистскую общественную деятельность Коллингвуда, нельзя, однако, оставить без критики его идеалистическую философию. Тот факт, что Коллингвуд был идеалистом в философии, не подлежит сомнению, и поэтому вряд ли можно согласиться с попыткой Корнфорта в цитированной выше статье рассматривать его как «противника идеализма».

Интерес к работе Коллингвуда «Идея истории» был еще усилен тем обстоятельством, что автор ее не только

¹ См. *M. Alicata*, *La via de Marx*, «Il Contemporaneo» 24 ottobre 1955, p. 4.

² *М. Корнфорт*, Противники идеализма в современной английской буржуазной философии, «Вопросы философии» № 4, 1955 г., стр. 97.

³ *R. G. Collingwood*, *An Autobiography*, London 1944, p. 111—112.

известный философ, но и историк (он написал две монографии по истории Римской Британии). Его книга была восторженно принята сторонниками субъективно-идеалистической философии истории. Известный западногерманский философ и социолог, последователь Дильтея, Э. Ротхакер заявил, что эта книга — «единственный вклад, который англичане сделали в философию истории в новое время», а английский историк Р. В. Харрис назвал книгу Коллингвуда «важнейшим историческим открытием нового времени»¹.

Что же представляет собою эта книга? Первые три части ее, посвященные изложению истории философии истории, направлены против материализма во всех его формах. Особенно раздраженно Коллингвуд «критикует» «антиисторический натурализм» Маркса. По его мнению, марксизм означал шаг назад от Гегеля. Коллингвуд не понял марксизма, не увидел его отличия от старого метафизического материализма.

Главной ошибкой большинства философов начала XX в. Коллингвуд считает то, что в их работах «субъективное и объективное рассматриваются как две различные вещи, разнородные по своей сущности, хотя и тесно связанные. Эта концепция справедлива в отношении естественных наук... но она не верна по отношению к истории, где процесс исторической мысли однороден с процессом самой истории»². Таким образом, уже исходные положения Коллингвуда в отношении истории носят идеалистический характер.

Коллингвуд противопоставляет историю естествознанию. Естествоиспытатель изучает события, историк — мысли. Для Коллингвуда «вся история есть история мысли»³. Он утверждает, что историка интересуют не столько сами события прошлого, сколько те мотивы, которые побуждали людей поступать так, а не иначе. «Историк, изучающий какое-либо событие в прошлом, проводит различие между тем, что можно назвать внешней и внутренней сторонами события. Под внешней стороной я понимаю все, что может быть описано в терминах тел и их движений: переход Цезаря, сопровождаемого

¹ R. W. Harris, Collingwood's «Idea of History», «History» v. XXXVII, № 129, February 1952, p. 1.

² R. G. Collingwood, The Idea of History, p. 190.

³ Ibid., p. 215.

известными людьми, через реку, называемую Рубикон... Под внутренней же стороной я понимаю ту часть события, которая может быть описана только в терминах мысли: неповиновение Цезаря закону Республики»¹. Хотя историк изучает обе эти стороны, вторая для него — гораздо важнее. Естественник, следовательно, устанавливает причины и законы происходящих явлений. Задача историка другая: понять ту мысль, которая была выражена в соответствующем действии.

В основе этой концепции лежит старый волюнтаристский взгляд, согласно которому единственной движущей силой исторического процесса является свободная воля отдельных личностей, которая сама не поддается никакому определению.

Подобное понимание исторического процесса делает излишним установление причинно-следственных связей. В духе Кроче Коллингвуд утверждает, что обнаружить мысль — значит уже понять ее. Правда, в отличие от самого Кроче Коллингвуд не требует изгнания из истории термина «причина», но, по его мнению, понятие причинности в истории существенным образом отличается от понятия причинности в естествознании. «Когда ученый спрашивает: «Почему порозовел данный кусок лакмусовой бумаги?», он подразумевает вопрос: «В каких вообще случаях розовеет лакмусовая бумага?» Когда же историк спрашивает: «Почему Брут убил Цезаря?», он имеет в виду: «Что думал Брут, какая мысль побудила его убить Цезаря?» Причина события для него означает мысль в сознании личности, действие которой вызвало данное событие; и эта причина не есть что-то внешнее по отношению к событию, но внутренняя сторона самого события»².

Коллингвуд прав, когда отвергает метафизическую теорию «внешней» причинности, несостоятельность которой в истории очевидна. Но он критикует метафизику с позиций идеализма. Если причиной (содержанием) любого события является только человеческая мысль, то весь исторический процесс сводится к тому, что думали люди в прошлом. Эта концепция отбрасывает историческую науку далеко назад, даже по сравнению с позитивистской историографией.

¹ R. G. Collingwood, *The Idea of History*, p. 213.

² Ibid., p. 214—215.

Каким же образом может историк постигнуть мысли давно умерших людей? «Есть только один путь, которым этого можно достигнуть: с помощью перемышления их в своем собственном сознании»¹. Если хочешь понять, почему Цезарь перешел через Рубикон, поставь себя на место Цезаря. Так вся история оказывается «перевоплощением прошлых мыслей в мозгу историка»².

Как видно, здесь восстанавливается дильтеевская концепция истории как «понимания». Историк, по Коллингвуду, должен быть «микрокосмом всей истории, которую он может знать»³.

Утверждая, будто материалистическая теория отражения, исходящая из признания того, что вне человеческого сознания существует объективный мир, неприменима в истории, Коллингвуд всемерно акцентирует внимание на роли «исторического воображения», «создающего» историю. Указывая на неизбежную неполноту исторических источников и на трудности исторического познания в целом, он категорически отрицает возможность объективной истины в исторической науке. Данные источников для него — лишь столбы, на которых держится паутина априорного исторического воображения.

«Историки, конечно, думают,— пишет он,— что они исходят из определенных данных, причем под «данными» они понимают исторические факты, которыми они уже владели в готовом виде к началу определенного раздела исторического исследования... Но когда мы спрашиваем, откуда историческая мысль берет эти данные, ответ очевиден: историческая мысль сама дает их себе, так что по отношению к исторической мысли в целом эти факты — вовсе не исходный момент, а результат или итог»⁴.

Но что доказывает это рассуждение? Любая наука развивается от незнания к знанию, и при этом каждый последующий ученый исходит из того, что было открыто наукой раньше. Если мы говорим, что такое-то событие было открыто таким-то исследователем, разве это означает, что он создал это событие? Историк может более или менее точно отражать исторические факты, и в ходе развития науки по мере углубления наших знаний могут

¹ R. G. Collingwood, *The Idea of History*, p. 215.

² Ibidem.

³ R. G. Collingwood, *Autobiography*, p. 79.

⁴ R. G. Collingwood, *The Idea of History*, p. 243—244.

и должны изменяться наши представления не только об общих тенденциях истории, но и о конкретных фактах ее. Но историк так же бессилён «создать» хотя бы малейший исторический факт, как физик бессилён создать атом, а астроном — новую галактику.

Коллингвуд не признаёт существование объективного критерия исторической истины. «Для проверки своих заключений историческая мысль не может апеллировать ни к чему другому, кроме себя самой»¹, — пишет он. Правда, он тут же спешит оговориться, что это — не довод для исторического скептицизма, что это — только открытие «второго измерения» исторической мысли, истории истории. По сути дела речь идет о том, что собственное мировоззрение историка также исторически детерминировано. В историческом материализме это положение является исходным для критики как волюнтаризма, так и буржуазного объективизма. Но Коллингвуд не понимает, что историческая ограниченность историка определяется прежде всего материальными, объективными условиями и что «точка зрения» историка обуславливается не только в целом эпохой, в которой он живет, но гораздо более конкретно, его классовой принадлежностью, той позицией, которую он занимает в общественной борьбе своего времени. Стремясь, подобно Кроче, стать «выше» партий и классовой борьбы, Коллингвуд не может теоретически доказать, что далеко не все «точки зрения» равноправны, и не видит объективного критерия исторической истины. Это приводит его помимо собственной воли к релятивизму и, в частности, к отрицанию общественного прогресса. «Было бы нелепо спрашивать, — говорит он, — обнаруживает ли тот или иной период истории, взятый в целом, прогресс по сравнению с предшествующим периодом. Ибо историк никогда не может охватить никакой период как целое»². Любые представления о прогрессе или регрессе субъективны, они «многое говорят нам об историках, изучающих факты, но ничего — о самих изучаемых фактах»³.

Как справедливо замечает Тойнби, характерная для Коллингвуда «фетишизация мысли» порождает непри-

¹ R. G. Collingwood, *The Idea of History*, p. 243.

² Ibid., p. 329.

³ Ibid., p. 327.

миримые противоречия между его философией и его же собственными историческими работами. Коллингвуд-историк в своих трудах по истории Римской Британии мастерски использовал археологические данные, которые, согласно концепции Коллингвуда-философа, в сущности излишни. «Опровержение Коллингвуда Коллингвудом так же неоспоримо, как опровержение доктором Джонсоном епископа Беркли. Историк решительно вышиб краеугольный камень философа, оказавшийся в действительности камнем преткновения»¹. Отсюда — неприемлемость концепции Коллингвуда для профессиональных историков. Даже сочувственно относившийся к построениям такого рода Ч. Бирд писал, что практически применить его метод невозможно. «Хотя мы и не можем знать всеобщую историю или даже значительную часть ее, мы, очевидно, можем гораздо больше узнать об истории и о самих себе с помощью размышления, рассмотрения границ исторического знания и уточнения наших методов»².

Таким образом, теория Коллингвуда, как и крочеанский «историзм» в целом, не разрешает действительных проблем исторического мышления и, больше того, заводит его в тупик идеалистической абстракции.

¹ A. J. Toynbee, *A Study of History*, v. IX, London 1954, p. 723.

² Ch. A. Beard, Рецензия на книгу Коллингвуда «*The Idea of History*». «*American Historical Review*», v. LII, № 4, July 1947, p. 707.

Глава 4

НЕОПОЗИТИВИЗМ ПРОТИВ ИСТОРИЗМА

До сих пор мы рассматривали философские школы, выступающие под флагом «антипозитивизма» и защищающие мысль о принципиальной противоположности исторического знания знанию естественнонаучному. На первый взгляд кажется, что философия неопозитивизма враждебна всем подобным концепциям. Философскому иррационализму она противопоставляет идею «строго научной» философии, неокантианскому дуализму истории и естествознания — принцип единства научного знания.

С точки зрения Карнапа, Нейрата, Мизеса, утвердившееся в буржуазной философии противопоставление естественных и общественных наук представляет собой «остаток теологии»¹. Неопозитивисты подвергли резкой критике иррационалистическое учение об интуиции как главном средстве исторического познания и, в частности, дильтеевское «понимание»². Высмеивая догматизм и метафизику традиционных философско-исторических концепций, они требовали поставить социологию на твердую

¹ O. Neurath, *Soziologie in Physikalismus*, «Erkenntnis», Bd. 2, Wien 1932, Hf. 5 und 6, S. 407. См. также R. von Mises, *Positivism. A Study in Human Understanding*, Harvard University Press, Cambridge 1951, p. 213.

² О. Нейрат, например, писал: «Можно требовать от исследователя вчувствования, понимания и внутренней близости (к изучаемому явлению. — И. К.), но это так же мало входит в совокупность высказываний науки, как хороший кофе, который помогает ученому в работе» (O. Neurath, *Empirische Soziologie, Der wissenschaftliche Gehalt der Geschichte und Nationalökonomie*, Wien 1931, S. 56). Cp. R. von Mises, *Positivism. A Study in Human Understanding*, p. 228.

почву эмпирически достоверных фактов. При этом отдельные неопозитивисты (например, О. Нейрат) с уважением отзывались о марксизме и заявляли, что они сами развивают «социологию на материалистической основе»¹. Эти и подобные им высказывания создавали неопозитивистам славу поборников науки и борцов против иррационализма и метафизики. Однако уже исходные, коренные положения неопозитивизма непримиримо враждебны научному знанию вообще, а исторической науке в особенности. Мы не будем разбирать общефилософские принципы неопозитивизма, читатель найдет этот разбор в сборнике «Современный субъективный идеализм» и в книге М. Корнфорта «Наука против идеализма». Здесь же остановимся на критике философско-исторических концепций неопозитивистов.

Как отмечал В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме», позитивизм второй половины XIX — начала XX в. (в частности, махизм), усердно занимаясь фальсификацией гносеологических проблем естествознания, обращал сравнительно мало внимания на философию истории². Это было характерно и для логического позитивизма 30-х годов. Сводя философию к проблеме «логического синтаксиса языка» и исключая из своего рассмотрения параметр времени, логические позитивисты растворяют историю как науку в созданной ими «эмпирической социологии», основанной на принципах «физикализма» (т. е. подчиненной той же самой логике, что и физика). Однако задуманная Нейратом эмпирическая социология страдала механицизмом, она игнорировала роль субъективного фактора, сознательной деятельности людей³ и вместе с тем принижала и извращала роль социологических понятий и категорий.

С точки зрения Нейрата, все, что нельзя непосредственно проверить на «данном», — пустая и бесплодная метафизика. Но ведь почти все наше историческое знание покоится на косвенном опыте, не допускающем непосред-

¹ О. Neurath, *Empirische Soziologie*, S. 45, 60.

² См. В. И. Ленин, *Соч.*, т. 14, стр. 316.

³ «Социология рассматривает людей не иначе, чем другие реальные науки рассматривают животных, растения и камни. Она знает только одно учение о «поведении» в широчайшем смысле. Она представляет собою «социальный бихевиоризм» (О. Neurath, *Empirische Soziologie*, S. 63).

ственной проверки. Тем самым все оно оказывается под сомнением.

Поскольку задача науки сводится к анализу «высказываний», которые все лежат на одном уровне, снимается проблема разграничения случайного и необходимого, явления и сущности, глубинных и поверхностных процессов и т. д., а задача социологии сводится к простому описанию явлений.

По мнению Нейрата и его последователей, философские и социологические категории бессмысленны, поскольку они не имеют однозначного «референта» в действительности. Приводя многочисленные примеры произвольного употребления буржуазными историками таких понятий, как «война», «цивилизация» и т. д., Нейрат делает вывод, что единственной «научной» формулировкой такого явления, как смена одной цивилизации другой, была бы следующая: «Одна группа людей убила другую и уничтожила их здания и книги»¹.

Совершенно очевидно, однако, что история как наука не может быть сведена к сумме абстрактных структурно-функциональных отношений, а равным образом не может обойтись без тех или иных общих социологических понятий. Поэтому, как только неопозитивист обращается к исследованию логики исторического познания, он вынужден либо признать, что история не является и не может быть наукой, либо признать недостаточность своей методологии.

Б. Рассел. „История как искусство“

Наиболее прямолинейно решается проблема истории Берtrandом Расселом. Ясно сознавая неприменимость своих гносеологических установок к анализу исторического процесса и исторического познания, он прямо заявляет, что история не является и не может быть «подлинной» наукой. «История,— пишет Рассел,— еще не наука, и ее можно только заставить казаться научной с помощью фальсификаций и умолчаний»². История,

¹ O. Neurath, *Foundations of the Social Sciences*, The University of Chicago Press, 1944, p. 7.

² B. Russell, *Freedom Versus Organization*. 1814—1914, New York 1934, p. VIII.

по Расселу,— это сплошной хаос, беспорядочная игра различных идей и инстинктов. Он считает, что «страсти стяжательства, тщеславия, соперничества и любовь к власти суть первичные инстинкты, первичные двигатели почти всего того, что происходит в политике»¹.

Считая невозможным открыть общие законы истории, так как для них якобы нет и никогда не будет адекватного подтверждения, Рассел отводит решающую роль в истории «случая» и «великим людям». Он осуждает тенденцию современной историографии «уделять слишком мало внимания индивиду и слишком много — массе»². С его точки зрения, если бы Генрих VIII не влюбился в Анну Болейн, современные Соединенные Штаты не существовали бы, так как именно благодаря этому событию Англия порвала с папством и поэтому не признала того, что папа отдал Америку Испании и Португалии. Если бы Англия осталась католической, нынешние Соединенные Штаты были бы, вероятно, частью испанской Америки. В другом месте он пишет: «Я не думаю, что, если бы Бисмарк умер в детстве, история Европы за последние семьдесят лет была бы во всем похожа на то, что действительно произошло. А то, что верно в большой степени относительно Бисмарка, верно, хотя и в несколько меньшей степени, и в отношении многих выдающихся людей XIX века»³.

Несостоятельность подобных заявлений Рассела очевидна. Выдающаяся личность может ускорить или замедлить определенный ход событий, придать ему ту или иную форму, но она не может изменить объективную тенденцию общественного развития. Это видно и из примеров, приводимых Расселом. Генрих VIII мог, конечно, и не встретиться с Анной Болейн. Значит ли это, что в Англии не было бы реформации? Даже в буржуазной историографии давно уже установлено, что идеи реформации были тесно связаны с развивающимися капиталистическими отношениями и весьма мало зависели от личной прихоти того или иного монарха. Император Карл V не разводился с женой и не порывал с папой,

¹ «The Philosophy of Bertrand Russell», ed. by P. A. Shilpp, 1946, p. 616.

² B. Russell, *History as an Art*, London 1954, p. 15.

³ B. Russell, *Freedom Versus Organization*, p. VII.

однако пресечь реформацию в Германии он, как известно, не смог. Что же касается предположения, что Америка могла бы и поныне остаться испанской колонией, то оно и вовсе нелепо. Достаточно вспомнить экономический упадок Испании в конце XVI в., чтобы убедиться в ее полной неспособности сохранить свою колониальную империю. То же и с Бисмарком; он, несомненно, сыграл крупную роль в воссоединении Германии под эгидой Гогенцоллернов, но ни один даже самый консервативный историк, пожалуй, не будет утверждать, что без Бисмарка Германия так и осталась бы раздробленной.

Установки Рассела отбрасывают буржуазную историческую науку назад, даже по сравнению с тем, чего она уже достигла. Он отрицает не только возможность научного предвидения в области общественных отношений, но и вообще всякую ценность «уроков истории». История, по его словам, только помогает пережить глупость сегодняшнего дня ссылкой на такую же глупость вчерашнего. Глупость вечна и тем не менее человеческий род существует — вот, с точки зрения Рассела, единственная реальная основа «исторического оптимизма». Интерес, который возбуждают у нас исторические факты, носит эстетический характер и совершенно не зависит от установления причинной связи самих этих фактов. Ценность истории, по словам Рассела, состоит в том, что она дает знание «о человеческих существах, находящихся в обстоятельствах, чрезвычайно отличных от наших собственных, — не строго аналитическое научное знание, но нечто вроде того знания, какое любитель собак имеет о своей собаке»¹.

Конечно, заявляет он, в установлении исторических фактов, критике источников и т. д. есть определенный элемент научности, но в целом история не наука, а искусство, и для исторического повествования живость и занимательность гораздо важнее, чем точность и объективность². Так Рассел низводит историческую науку до ступени искусства, которое основывается якобы на созерцании и представлении.

¹ «The Philosophy of Bertrand Russell», p. 741.

² B. Russell, History as an Art, p. 4—5.

К. Поппер против „историзма“

Если Рассел относится к истории с покровительственным пренебрежением, то другие представители неопозитивизма пытаются применить к исторической науке свой «методологический» аппарат. Существо этой попытки лучше всего вскрыть на примере сочинений К. Поппера, которые буржуазные исследователи считают наиболее ярким и всеобъемлющим синтезом неопозитивистских взглядов на историческую науку.

К. Поппер — немецкий философ, в годы фашизма эмигрировавший в Англию. Он является одним из наиболее крупных представителей логического позитивизма. Исходный пункт его рассуждений — тезис о том, что не может быть другой научной методологии, кроме физической, и другого знания, кроме эмпирического. Но если Карнап, Нейрат, Мизес и другие неопозитивисты пытались доказать универсальность своих принципов, их применимость к любым отраслям знания, то Поппер использует эти принципы прежде всего для доказательства невозможности научного знания в области общественных явлений. Тем самым субъективизм, имманентно присущий логическому позитивизму, но тщательно маскируемый им, получает открытое выражение.

Главная цель работ Поппера — борьба против марксистского детерминизма и историзма. Принципу историзма, предполагающему закономерность общественного развития и возможность его научного познания и предвидения, Поппер противопоставляет волюнтаризм и идеалистический эмпиризм. «Будущее зависит от нас самих, а мы не зависим ни от какой исторической необходимости»¹, — заявляет Поппер.

Стараясь придать своей борьбе против марксизма видимость научной объективности, Поппер отмечает заслуги и достижения Маркса в разработке общественных наук. Он признает, что Маркс «сделал честную попытку применить рациональные, научные методы к самым насущным проблемам общественной жизни»², что Маркс «открыл новые горизонты и обострил наше зрение во мно-

¹ К. R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, v. I, London 1952, p. 3.

² К. R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, v. II, London 1952, p. 81.

гих вопросах. Все современные мыслители обязаны Марксу, даже если сами они этого не признают»¹. Не отрицает он и личных достоинств Маркса: его искренность, честность, талант и гуманизм.

Однако в целом теория Маркса не приемлема для Поппера вследствие своего «историзма». Последний, по мнению Поппера, несет в себе двойную тенденцию. С одной стороны, «историзм» «антинатуралистичен», поскольку он считает невозможным свести общественную жизнь к элементарным законам естествознания, с другой стороны, он выдвигает «пронатуралистический» тезис о закономерности общественного развития. Именно последнее положение вызывает особые нападки Поппера, употребляющего все свои силы для опровержения этой «вредной утопии». Ход человеческой истории, пишет он в книге «Нищета историзма», в большой мере зависит от роста человеческих знаний. Но так как невозможно научно предсказать будущее расширение наших научных знаний, то, следовательно, нельзя предсказать будущий ход человеческой истории. Поэтому научная теория истории невозможна, а любые утверждения о будущем суть беспочвенные «пророчества», лишенные всякого объективного содержания².

Возникает вопрос, почему же нельзя на основании изучения основных тенденций современного развития сделать некоторые выводы и предположения о будущем? Потому, отвечает Поппер, что эти тенденции не являются законами. «Тенденции существуют, или, точнее, предположение, что они существуют, часто является полезным статистическим приемом. Но общие тенденции — это не законы»³. Тенденция, которая существовала сотни и даже тысячи лет, может измениться в течение одного десятилетия и даже быстрее, поэтому на нее нельзя опираться. Между тем вечных и неизменных законов история общества не знает.

На этом основании Поппер категорически отвергает возможность научной теории истории. История в его представлении может быть только описанием единичных фактов, никогда не поднимаясь до широких теоретических обобщений. Констатируя, что в любой науке опи-

¹ K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, v. II, p. 82.

² K. R. Popper, *Misère de l'historicisme*, Paris 1956, p. IX—X.

³ Ibid., p. 115.

сательный момент тесно связан с определенными научными теориями, точками зрения, Поппер в то же время противопоставляет историю естествознанию. В физике, замечает он, «точка зрения обычно дается физической теорией, которую можно проверить посредством открытия новых фактов. В истории дело обстоит не так просто»¹.

В отличие от естествоиспытателя, который исследует универсальные законы, строит на них гипотезы и делает затем выводы о будущем какого-либо естественного процесса, историк интересуется не общими законами, а отдельными событиями. «Ибо с нашей точки зрения не может быть исторических законов. Обобщение просто принадлежит к другому кругу интересов, который должен быть строго отграничен от интереса к специфическим событиям и их причинному объяснению, составляющему дело истории»².

Разумеется, продолжает Поппер, историческое объяснение предполагает наличие неких общих суждений типа универсальных законов, но эти «законы» настолько тривиальны, что сами по себе они не представляют практически никакого интереса и не могут внести определенную систему в предмет исследования.

Когда, например, объясняют первый раздел Польши в 1772 г., указывая на то, что Польша не могла сопротивляться объединенным силам России, Пруссии и Австрии, разъясняет свою мысль Поппер, молчаливо пользуются примерно следующим универсальным законом: «Если из двух армий, которые приблизительно одинаково хорошо вооружены и имеют равноценное командование, одна имеет подавляющее превосходство в людях, то другая не может победить»³. Этот «закон» является необходимым элементом «причинного объяснения», но сам он настолько тривиален, что не может служить предметом специального изучения и не дает руководящей «точки зрения», с помощью которой историк мог бы отделить существенное от несущественного и т. д.

Между тем обойтись без такой «точки зрения» историк не может. Отсюда вытекают различные «интерпретации» истории, которые объясняют историческое развитие то как продукт деятельности великих людей, то как

¹ К. R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, v. II, p. 261.

² Ibid., p. 264.

³ Ibidem.

результат экономических процессов, то как следствие изменений в религиозных чувствах. Но эти «интерпретации» принципиально отличны от научных теорий, потому что факты, которыми пользуется историк, ограничены и их нельзя воспроизвести по нашему желанию. К тому же сами эти факты были собраны в соответствии с определенной, предвзятой точкой зрения. И, поскольку других фактов нет, никакая историческая теория не может быть проверена. Поэтому «интерпретации» никогда не могут превратиться в научные теории. Так делается вывод о правомерности множества «интерпретаций» и об отсутствии в истории объективной истины.

Правда, Поппер оговаривается, что не все исторические интерпретации одинаково ценны, что одни из них лучше, а другие хуже. Поэтому даже в области исторической интерпретации возможен значительный прогресс¹. Но не может быть общей исторической теории, и история всегда будет переписываться, поскольку каждое новое поколение ставит перед ней новые вопросы. Короче говоря, «не может быть истории «прошлого, каким оно было на самом деле»; могут быть только разные исторические интерпретации его, причем ни одна из них не является окончательной и каждое поколение имеет право создавать свою собственную интерпретацию»².

Обоснованы ли сколько-нибудь эти релятивистские выводы, направленные к тому, чтобы подорвать основы общественной науки? Нет, конечно. Прежде всего несостоятельно утверждение Поппера о том, что в истории нет никаких объективных законов, движущих сил и т. д. и любые социологические категории суть лишь абстрактные понятия, которым не соответствует никакая объективная реальность.

Если свести исторический процесс, как это делает Поппер, к простой совокупности единичных событий, игнорируя роль социальных условий, в которых объективирована деятельность прошлых человеческих поколений и посредством которых прошлое детерминирует настоящее, то обнаружить в истории закономерность и повторяемость действительно невозможно, так как закон коренится именно в устойчивой взаимосвязи явлений,

¹ См. К. Р. *Popper*, *The Open Society and its Enemies*, v. II, p. 266.

² *Ibid.*, p. 268.

которую мы сами мысленно разрываем. Но в этом случае волюнтаристский вывод будет только результатом неверных исходных положений.

Столь же неверно и проводимое Поппером противопоставление законов развития тенденциям. «Действительно важный теоретико-познавательный вопрос, разделяющий философские направления,— писал В. И. Ленин,— состоит не в том, какой степени точности достигли наши описания причинных связей и могут ли эти описания быть выражены в точной математической формуле,— а в том, является ли источником нашего познания этих связей объективная закономерность природы, или свойства нашего ума, присущая ему способность познавать известные априорные истины и т. п.»¹ В этом состоит отличие материалистов от агностиков, в том числе и К. Поппера.

С точки зрения Поппера, практическая деятельность людей настолько многообразна и преследует столь различные цели, что в этой области не может быть никаких законов и никакого предвидения. Но социология как наука интересуется не отдельными индивидами, а массами людей; естественно, что и законы деятельности этих масс могут быть только усредненными законами, которые, с необходимостью определяя движение определенной совокупности, определенного «ансамбля», системы как целого, не предопределяют в то же время особенностей движения каждого отдельного индивида. Поэтому «свобода выбора», которой располагает каждый индивид в каждый данный момент, отнюдь не отменяет определенной общественно-исторической необходимости. Подавляющее большинство социальных законов — это именно законы-тенденции.

Можно ли «опровергнуть», например, закон стоимости указанием на то, что цены товаров, как правило, не совпадают с их стоимостью? Нет, конечно! Именно посредством колебания цен закон стоимости стихийно регулирует распределение общественного труда и обмен товаров в капиталистическом обществе.

Можно ли, ссылаясь на отдельные факты технического прогресса в США, опровергнуть марксистско-ленинское положение о закономерном загнивании капитализма? Никким образом. Здесь речь идет опять-таки о законе-

¹ В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 146—147.

тенденции, который не исключает наличия противоположных тенденций и явлений, но который определяет основное направление процесса. Там, где технические усовершенствования сулят капиталисту увеличение его доходов, он охотно идет на их внедрение. Но это не опровергает того тезиса, что в общем современный капитализм тормозит развитие производительных сил, поскольку частнокапиталистическая собственность неизбежно ограничивает технический прогресс.

К. Поппер полагает, что длительное существование той или иной социальной тенденции не дает нам оснований утверждать, что она сохранится и в будущем. Но с таким же успехом можно подвергнуть сомнению любой закон природы. С этих позиций вполне можно заявить: до сих пор закон Архимеда действовал, но мы не знаем, будет ли он действовать впредь, и потому не можем предсказать, потонет наш корабль или нет.

Всякий закон есть устойчивая, повторяющаяся, необходимая связь между определенными явлениями, которая проявляется лишь при определенных условиях. Когда мы утверждаем, что капитализм неизбежно порождает экономические кризисы, безработицу и нищету, мы не ограничиваемся ссылкой на то, что так было в прошлом. Мы показываем, что эти явления вытекают из внутренней структуры капиталистического общества и, следовательно, они не могут исчезнуть раньше, чем изменится сама эта структура. На этом и основывается научное предвидение.

Разумеется, это предвидение не является абсолютным, ибо общественное сознание никогда не охватывает полностью общественное бытие. Знание общих социальных законов позволяет предвидеть общее направление исторического развития, но не его темпы, сроки и конкретные формы, зависящие от различных эмпирических обстоятельств. Никто не может с точностью до мельчайших деталей предсказать, когда и как будет происходить социалистическая революция в различных странах: это зависит от конкретных условий каждой страны. Но вся современная общественная жизнь неопровержимо свидетельствует о неодолимости социалистической системы, поэтому в Декларации совещания представителей коммунистических и рабочих партий социалистических стран и был сделан вывод о том, что основным содержанием нашей эпохи

является переход от капитализма к социализму, и дана формулировка общих закономерностей этого процесса.

Знание законов общественного развития дает нам возможность предвидеть общее направление исторического процесса. Но, для того чтобы предвидеть конкретный ход событий, необходимо тщательно учитывать многообразные, часто очень изменчивые, специфические условия, включая сознательную деятельность людей, их классовые интересы и цели, а во многих случаях — даже индивидуальные особенности исторических деятелей.

Поскольку общественная жизнь находится в непрерывном движении и изменении, невозможно охватить весь этот процесс единой, раз навсегда данной формулой. Кроме того, само «предвидение» определенных общественных событий не является чисто теоретическим актом постороннего наблюдателя, но вплетается в живую ткань исторического действия. Как писал А. Грамши, «в действительности можно «научно» предвидеть только борьбу, но не ее конкретные моменты, являющиеся результатами постоянного движения противоположных сил, которые никогда нельзя свести к фиксированному количеству, поскольку в этом движении количество постоянно превращается в качество. Действительно «предвидят» в той мере, в какой действуют, применяют сознательные усилия и тем самым конкретно способствуют возникновению «предвидимого» результата»¹.

Но эти факты нисколько не опровергают самой возможности научного предвидения. История общественной мысли дает нам много примеров исключительно точных социальных прогнозов, опирающихся на марксистско-ленинский анализ исторических процессов². Например, основоположники марксизма предсказали наступление пролетарской революции более чем за 50 лет до ее

¹ А. Gramsci, Opere, t. II, p. 135.

² В. И. Ленин писал о пророческих словах Энгельса, который еще в 1887 г. предвидел будущую первую мировую войну, предсказал ее общие результаты и высказал уверенность в том, что в создавшихся условиях рабочий класс сможет одержать победу: «Кое-что из того, что предсказал Энгельс, вышло иначе: еще бы не измениться миру и капитализму за тридцать лет бешено быстрого империалистского развития. Но удивительнее всего, что столь многое, предсказанное Энгельсом, идет, «как по писаному». Ибо Энгельс давал безупречно точный классовый анализ, а классы и их взаимоотношения остались прежние» (В. И. Ленин, Соч., т. 27, стр. 456).

свершения. По мере того как люди овладевают законами исторического развития, возможности научного предвидения в области общественных явлений значительно расширяются, а при социализме на базе обобществления средств производства люди уже не только предвидят, но и сознательно направляют ход дальнейшего развития общества.

Но именно сознательное, организованное строительство нового общества и не устраивает К. Поппера. Его выступления против марксизма и историзма имеют явную политическую направленность. Повторяя буржуазную клевету на принцип детерминизма, Поппер уверяет, будто марксистский историзм несовместим со свободой личности и сама идея объективной исторической закономерности неизбежно ведет к «тоталитаризму».

Классовый смысл методологии Поппера выясняется, как только он применяет ее к анализу политической действительности. Историзму, который предполагает поиски имманентных, внутренних тенденций общественного развития и стремится вскрыть сущность каждого общественного учреждения, Поппер противопоставляет так называемое «социальное конструирование» (*social engineering*), основанное на идее эмпиризма.

«Социальный инженер,— пишет Поппер,— не ставит никаких вопросов об исторических тенденциях или судьбе человека. Он считает, что человек — хозяин своей собственной судьбы и что в соответствии с нашими целями мы можем воздействовать на человеческую историю и изменять ее точно так же, как мы изменяем облик земли»¹. Поппер, таким образом, противопоставляет сознательную деятельность людей объективной закономерности и ее научному познанию.

«Социальному инженеру» нет дела до истории учреждений и их сущности; его интересует только вопрос, как приспособить эти учреждения к нашим целям. Но нельзя же «приспособить» к нашим целям какие-то учреждения, не узнав, что представляют собой эти учреждения. Однако такой прагматический подход для Поппера не случаен. Защищая «конструктивный метод», К. Поппер выступает не только против «историзма», но и против «утопического планирования», которое якобы пытается все

¹ К. R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, v. I, London 1945, p. 17.

человеческие действия направить к одной определенной цели. Таким «утопическим планированием» он считает марксистскую стратегию.

Единственным «методологически правильным» подходом он считает тот, который довольствуется тем, что возможно осуществить при данных условиях. Этот «экспериментальный», как он говорит, оппортунистический подход, ограничивающийся частными реформами и не претендующий на коренное изменение общественного строя (Поппер называет его «piecemeal engineering»), он провозглашает наилучшим способом общественной деятельности. Так плоский эмпиризм в философии и социологии оказывается прямым обоснованием политического реформизма, оппортунизма.

Что же касается выпадов Поппера против революционной стратегии марксизма, то они бьют мимо цели. Прежде всего коммунисты никогда не отказываются от «конструктивного подхода», от борьбы за ближайшие, непосредственные интересы рабочего класса: за повышение заработной платы, сокращение рабочего дня и тому подобные реформы, осуществление которых возможно в рамках капиталистического строя. Но, признавая важное значение таких прогрессивных реформ, коммунисты не ограничиваются ими и ведут борьбу за полное уничтожение капиталистической эксплуатации и построение нового, социалистического общества. Поппер уверяет, что эта стратегия является нереальной, «утопической». Но ведь социалистическое общество уже построено в СССР, его успешно строят трудящиеся стран народной демократии! Как же можно объявлять «утопическими» идеи, жизненность которых непреложно доказана всей всемирной историей!

Сочинения Поппера представляют собой замаскированную защиту капитализма, который он именует «открытым обществом». Поппер видит некоторые коренные пороки капиталистической системы — ее неустойчивость, внутреннюю противоречивость, борьбу интересов и т. д. Но эти пороки он выдает за достоинства капитализма, так как это, дескать, необходимые предпосылки свободы. Именно за это и хвалят его буржуазные социологи.

Каковы же результаты применения принципов Поппера к историческим исследованиям? По существу методологические установки Поппера воспроизводят идиогра-

фический метод баденской школы неокантианства, «индивидуализирующий метод» Г. Риккерта и теорию «идеальных типов» М. Вебера¹. При таком субъективистском подходе становятся совершенно бессмысленными как исторический процесс, так и историческое знание. Если из истории исключить закономерность, классовую борьбу и вообще массовое движение, подчиненное определенным объективным закономерностям, то от нее останется только бессмысленное нагромождение случайностей и нелепостей. Так ее и понимает Поппер: «История государственной политики есть не что иное, как история междонародной преступности и массовых убийств»².

Таким образом, хотя Поппер и ведет борьбу против историзма под флагом «рационализма» и «гуманизма», его основные выводы по существу совпадают с выводами современного иррационализма, и его теорию мы вправе рассматривать как один из элементов того же «критического поветрия» буржуазной философско-исторической мысли, о котором речь шла в предыдущих главах³.

Применение к истории „семантического анализа“

Работы Поппера намечают общую линию неопозитивистской концепции истории. Методологический аспект этой концепции более подробно разработан в книге П. Гардинера «Природа исторического объяснения»⁴.

¹ Идиографизм, принципиально отвергающий возможность выведения «исторических законов», характерен и для многих других неопозитивистских теоретиков истории. Так, А. Данто прямо заявляет, что история не может пойти дальше описания единичных фактов и не может считаться наукой (см. *A. C. Danto, Mere Chronicle and History Proper, «The Journal of Philosophy», v. L, № 6, March 12, 1953, p. 173—182; On Explanations in History, «Philosophy of Science», v. 23, № 1, January 1956, p. 15—30*). Ср. *A. Donagan, Explanation in History, «Mind», v. LXVI, № 262, April 1957, p. 145—164*.

² *K. R. Popper, The Open Society and its Enemies, v. II, p. 270*.

³ Не случайно итальянский экзистенциалист Пьетро Росси, приветствуя антимарксистскую направленность сочинений Поппера и его разрыв с социологизмом Нейрата, констатирует известную общность его идей с «антинатурализмом» немецкого иррационалистического «историзма» и призывает неопозитивистов окончательно «освободиться» от «несостоятельных» предпосылок о «научности» исторического знания (см. *P. Rossi, Karl Popper e la critica neopositivistica allo storicismo, «Rivista di filosofia», v. XLVIII, № 1, Gennaio 1957, p. 46—73*).

⁴ *P. Gardiner, The Nature of Historical Explanation, London 1952*.

Осуждая спекулятивную философию истории, Гардинер предлагает строго разграничивать собственно исторические вопросы и вопросы об истории. Первая категория вопросов принадлежит исключительно компетенции историков, вторая — компетенции философов. Дело философа — разрабатывать логику и методологию истории путем семантического анализа исторических терминов, не пытаясь решать вопросы самой истории, определять тенденцию исторического процесса и т. д.¹ Главной задачей философа является изучение природы исторического объяснения; этим и занимается Гардинер.

Соглашаясь с Поппером, что «научное объяснение» неприменимо к истории, Гардинер, однако, не считает научное объяснение единственной формой причинного объяснения явлений и событий. Ведь, кроме науки, существует еще житейский «здравый смысл». В противоположность Б. Расселу, пренебрежительно третирующему «здравый смысл» и «наивный реализм» обыденного сознания, Гардинер считает, что в нем есть доля истины. Когда обыденное сознание говорит, что воспаление легких было вызвано тем, что человек слишком долго стоял на морозе, а медицинская наука утверждает, что воспаление легких вызвано наличием пневмококков и физическим предрасположением пациента к болезни, то нельзя сказать, что одно из этих причинных объяснений верно, а другое ошибочно. «Здесь нет конфликта; просто слово «причина» по-разному используется в различных случаях»². Обыденное сознание, конечно, не обладает точностью науки. Оно отбирает в качестве причин событий те черты, которые можно использовать для их воспроизведения или, наоборот, предотвращения. Так, спичка выступает в качестве причины огня, хотя, разумеется, она может вызвать огонь лишь при наличии известных условий. Но как научное, так и простое житейское объяснения явлений оказываются равно необходимыми.

¹ См. *P. Gardiner, The Nature of Historical Explanation*, p. XII. Отказ от рассмотрения онтологического аспекта истории характерен и для других неопозитивистов. См., например, разграничение «исторических» и «метаисторических» терминов в «аналитической философии истории» американского философа М. Г. Уайта (*M. G. White, Toward an Analytic Philosophy of History, «Philosophic Thought in France and the United States», New York 1950, p. 708—709*).

² *P. Gardiner, The Nature of Historical Explanation*, p. 11.

К какому типу объяснения следует отнести историю? Гардинер считает, что история не является наукой. Но для него неприемлема и концепция Кроче — Коллингвуда об «автономии истории», выводящая методологические особенности исторического исследования из онтологического противопоставления человеческой истории природе.

Возражая против абсолютного противопоставления истории другим областям знания, Гардинер доказывает, что «теория автономии истории в ее современном виде ведет к парадоксальным результатам»¹. Разбирая аргументы философов, спекулирующих на индивидуальном характере исторических событий, он совершенно правильно заключает, что единственность не есть таинственное качество, которым обладают некоторые события в противоположность другим. Утверждение о том, что историк интересуется событиями в их индивидуальности, никоим образом не подтверждает взгляда, согласно которому описание или объяснение указанных событий является чем-то особенным, опирающимся прежде всего на интуицию². Вообще в критике как абстрактного идеалистического социологизма, так и фактографии эмпирической истории Гардинер высказывает немало справедливых и интересных мыслей.

Но как только он переходит к позитивной разработке вопроса о «сущности исторического объяснения», обнаруживается слабость концепции Гардинера. Он ищет разрешения противоречий исторической мысли в сфере семантического анализа. Проанализируем сущность исторических терминов, заявляет он, и все станет ясно. При этом Гардинер тщетно пытается «примирить» материализм с идеализмом, полагая, что различие этих направлений — чисто терминологическое, касающееся вопроса о том, что понимать под «историческим объяснением». Последнее может быть, по Гардинеру, двоякого рода: в одних случаях историк объясняет событие при помощи известных общих законов; это будет «объяснение в терминах причин и следствий». В других случаях он объясняет события, руководствуясь «логикой ситуации», «в терминах того, что было бы разумно предпринять в таких-то

¹ P. Gardiner, *The Nature of Historical Explanation*, p. 31.

² Ibid., p. 43.

и таких-то обстоятельствах, имея в виду такие-то и такие-то цели»; это будет объяснение в терминах «намерений» и «планов»¹.

Нельзя, конечно, отрицать, что историки действительно применяют оба способа объяснения; прав Гардинер и в том, что эти два вида «объяснений» не противоречат один другому. Например, не существует противоречия между утверждением: Германия развязала войну в 1914 г. потому, что ее правительство считало выгодным начать войну раньше, чем будут готовы ее противники, и утверждением, что причиной первой мировой войны было обострение внутренних противоречий мировой капиталистической системы. Но Гардинер метафизически отрывает один «способ объяснения» от другого, в то время как в действительности они неразрывны, существуют один в другом.

«Историческое объяснение» не есть нечто самодовлеющее, логика исторической науки покоится на логике исторического процесса. Между тем в последнем нет пропасти между объективным и субъективным. Общие условия и объективные законы детерминируют общественное сознание и отражаются в тех целях, которые ставят себе политические деятели. А эти цели и продиктованные ими поступки в свою очередь, переплетаясь в сложный параллелограмм сил, образуют то, что называется историческим событием.

Этот вопрос разъяснил еще Энгельс, который писал, что «история делается таким образом, что конечный результат всегда получается от столкновений множества отдельных волей, причем каждая из этих волей становится тем, чем она является, опять-таки благодаря массе особых жизненных обстоятельств. Таким образом, имеется бесконечное количество перекрещивающихся сил, бесконечная группа параллелограммов сил, и из этого перекрещивания выходит один общий результат — историческое событие. Этот исторический результат можно опять-таки рассматривать как продукт одной силы, действующей как целое, *бессознательно* и невольно. Ведь то, чего хочет один, встречает препятствие со стороны всякого другого, и в конечном результате появляется нечто такое, чего никто не хотел. Таким образом, история, как она шла

¹ P. Gardiner, The Nature of Historical Explanation, p. 50.

до сих пор, протекает подобно естественноисторическому процессу и подчинена, в сущности, тем же самым законам движения»¹. Совершенно естественно, что и «историческое объяснение» не может не сводить индивидуальные мотивы и цели к породившим их объективным условиям.

Гардинер не видит этой диалектики объективного и субъективного, общего и особенного, он рассматривает объективные условия общественного развития и субъективные цели людей не в их внутренней связи, а как действующие «рядом» друг с другом и требующие разных «форм объяснения».

Гардинер борется, с одной стороны, против признания истории наукой, формулирующей собственные законы, и, с другой стороны, против сведения истории к единичным фактам. Противоречие между этими двумя концепциями обусловлено, по его мнению, только неясностью исторической терминологии. «Мир един, но средства, с помощью которых мы говорим о нем, различны. И тот факт, что в одних случаях мы предпочитаем описывать его так, а не иначе, зависит от наших целей»². Таким образом, все зависит от субъективного усмотрения.

Отрицая объективное существование общего, закономерности в истории, Гардинер обвиняет социологов (в особенности марксистов) в том, что они будто бы «персонифицируют» общие понятия, и высмеивает их «наивную веру» в реальность «цивилизаций», «государств», «базисов» и «надстроек». Стремление открыть «принципы развития», «движущие силы» истории и т. п. представляется ему совершенно бессмысленным, поскольку эти понятия не имеют, с его точки зрения, никакого однозначного «референта» в исторической реальности³. Но этот ошибочный взгляд, с которым мы уже сталкивались у М. Вебера, неминуемо порождает противоречия в гносеологии. С одной стороны, Гардинер признает, что историк не может обойтись без определенных обобщений. Даже простая констатация исторического факта уже содержит в себе абстракцию. С другой стороны, он всячески подчеркивает «неопределенность» исторических терминов, в отличие от «точных» терминов естествозна-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные письма, стр. 423.

² P. Gardiner, The Nature of Historical Explanation, p. 61.

³ Ibid., p. 58—59.

ния, доказывает, что историческая наука не открывает научных законов и т. п.

Гардинер уделяет много внимания проблеме исторической причинности. В этом разделе его книги имеется целый ряд правильных замечаний. Но идеалистические исходные позиции автора обесценивают их. Это особенно ясно видно на его анализе так называемой «многопричинности».

Констатируя сложность исторических явлений, которые нельзя свести к одной какой-то причине, Гардинер в то же время не видит, что разные причинные связи имеют различный удельный вес. Поэтому он не может отделить причину от повода. По его мнению, все равно, сказать ли, что причиной первой мировой войны были противоречия империализма или что причиной войны было сараевское убийство. По его словам, это значит «просто рассматривать возникновение войны с иной точки зрения, говорить о ней на другом уровне»¹. Он язвительно высмеивает попытки историков установить «истинные», «действительные» причины и «глубокие корни» исторических событий.

Однако вопрос о детерминизме в истории гораздо сложнее, чем это представляется Гардинеру. Еще Гегель, критикуя примитивно-механистическое понимание причинности, вместе с тем подчеркивал, что «действие не может быть больше, чем причина; ибо действие есть не что иное, как проявление причины». И Гегель высмеивал рассуждения историков, выводивших всемирно-исторические события из пустяковых причин: «В истории стало обычным острое словцо, что *из малых причин происходят большие действия*, и поэтому для объяснения широко и глубоко захватывающего события приводят какой-нибудь анекдот как первую причину. Такая так называемая причина должна рассматриваться лишь как повод, лишь как *внешнее возбуждение*, в котором *внутренний дух* события и не нуждался бы или вместо которого он мог бы воспользоваться бесчисленным множеством других поводов, чтобы начать с них в явлении, пробить себе путь и проявиться»².

В. И. Ленин усматривал в этих словах Гегеля «идеалистическое, мистическое, но очень глубокое указание

¹ P. Gardiner, The Nature of Historical Explanation, p. 105.

² Гегель, Соч., т. V, Соцэжгиз, М. 1937, стр. 681.

на исторические причины событий»¹. Какой же шаг назад должна была сделать буржуазная философия, чтобы в середине XX в. теоретически обосновывать взгляд, который уже Гегель считал поверхностным!

Гардинер выступает против «метафизики». Он правильно указывает, что «за» историческим процессом не стоят никакие таинственные силы, что исторический процесс — это не механизм, приводимый в движение находящейся за сценой динамомашиной. Но из критики метафизического понятия «конечной причины» он делает вывод, что нельзя вообще говорить об объективности причинных связей. «Не существует абсолютных реальных причин, которые ждут, чтобы их открыли историки, вооруженные достаточно мощными увеличительными стеклами. Существуют только историки, пишущие на различных уровнях и с различных расстояний, с разными целями и интересами, в разных контекстах и с различных точек зрения»². Это релятивистский вывод, неизбежно ведущий к субъективизму. С этих позиций нельзя, например, сказать, что один ученый осветил проблему «глубже», чем другой, нельзя оспаривать истинность того или иного объяснения и т. д.

Гардинер много внимания уделяет так называемому «объяснению через мотив». Подобно тому как следователь, пытаясь раскрыть совершенное преступление, мысленно ставит себя на место предполагаемого преступника, так и историк, желая понять мотивы того или иного исторического деятеля, неизбежно прибегает к помощи воображения: представив себе возможности, существовавшие в изучаемой ситуации, он стремится понять, почему интересующий нас деятель поступил именно так, а не иначе. Признавая правомерность этой мыслительной операции, Гардинер правильно критикует ее идеалистическую интерпретацию, согласно которой «такое понимание рассматривается как равнозначное тому, чтобы стать лицом, действие которого объясняется этим способом. Ибо мы можем спорить о таких интерпретациях: мы можем сказать, что они убедительны, правдоподобны, натянуты или абсурдны»³. Аргументы, которыми при этом мы пользуемся, опираются либо на наш опыт, либо на

¹ В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 150.

² P. Gardiner, *The Nature of Historical Explanation*, p. 109.

³ Ibid., p. 132.

известный опыт других людей, и, следовательно, в этом процессе «понимания» нет ничего таинственного.

Но, отвергая «крайности» идеализма, Гардинер принимает лежащий в основе идеалистической интерпретации исторического мышления тезис, согласно которому объяснение человеческих действий «в терминах мыслей, желаний и планов» принципиально отлично от объяснения тех же действий «в терминах реакции на среду» и независимо от последнего¹. Он считает, что этот дуалистический подход позволяет «снять» коренную противоположность материализма и идеализма. «Нам должно быть теперь ясно,— пишет он,— что конфликт, который, как полагают, существует между материалистической и идеалистической интерпретациями истории, является иллюзорным. Мы имеем дело не с двумя царствами причин, которые сталкиваются или переплетаются друг с другом, а с различным использованием слова «объяснять»².

Но очевидно, что провозглашенный Гардинером «вечный» дуализм исторического объяснения» есть лишь скрытая форма субъективного идеализма: духовная жизнь человека исключается, таким образом, из сферы причинности, «планы, цели и принципы» рассматриваются как нечто независимое от объективных условий, а самое «понимание» этих планов, целей и принципов противопоставляется, как у Дильтея, их причинному объяснению.

Абсолютное противопоставление «двух форм» исторического объяснения мешает Гардинеру понять, как субъективное превращается в объективное, и наоборот, т. е. каким образом реальные общественные отношения вызывают у общественных классов, партий и политических деятелей определенные цели и стремления, а эти последние в свою очередь, воплощаясь в действия, способствуют изменению общественного строя. А без этого невозможно научное рассмотрение исторического процесса, так как, по признанию Гардинера, даже если мы располагаем дневниками или исповедью интересующего нас лица, документы могут содержать в себе сознательную ложь или самообман.

Таким образом, попытка логических позитивистов рассматривать логику исторической науки в отрыве от ее

¹ P. Gardiner, *The Nature of Historical Explanation*, p. 139.

² *Ibid.*, p. 136—137.

предметного содержания, без учета объективной диалектики истории в конечном итоге заводит историков в тупик. Во-первых, как справедливо замечает итальянский философ Паоло Росси, логический позитивизм «рискует превратить возможность сотрудничества между историком и методологом в пассивную регистрацию последним лингвистических выражений, употребленных историком»¹. Во-вторых, отрицание объективной закономерности общественного развития, так называемый «онтологический номинализм», неизбежно влечет за собой отрицание объективной значимости исторических понятий, т. е. «методологический номинализм», а это означает, что логический позитивизм отказывает истории в праве на сколько-нибудь достоверное обобщение исторического опыта человечества. В-третьих, семантическое исследование «исторического объяснения» с позиций субъективного идеализма неизбежно ведет к скептическим выводам, аналогичным тем, которые делает открытй иррационализм. Это позволяет рассматривать неопозитивистские атаки на принцип историзма как один из моментов «критической философии истории», с помощью которой империалистическая буржуазия пытается подорвать объективное историческое знание, на котором покоится диалектико-материалистическое мировоззрение.

¹ *Paolo Rossi, La natura della spiegazione storiografica nel pensiero di P. Gardiner, «Rivista critica di storia della filosofia», anno X, fasc. 2, marzo — aprile 1955, p. 179.*

Глава 5

РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

Большое влияние на современную буржуазную историческую мысль оказывает религиозная философия истории, имеющая две формы — католическую и протестантскую. Особенно большую опасность представляет первая. Стремясь доказать «совместимость» религии и науки, «примирить таинства веры с данными и требованиями науки», католическая церковь уделяет большое внимание проблемам истории и пытается «выработать гармоническую версию о сближении теологии с историей»¹. Эта тенденция была ясно выражена в речи папы Пия XII, произнесенной на приеме в честь участников X Международного конгресса исторических наук в Риме 7 сентября 1955 г. Приветствуя делегатов конгресса, папа говорил о своем уважении к истории, утверждая, что «история принадлежит к числу наук, которые имеют с католической церковью тесные отношения»². Действительно, ни одна другая наука не подвержена в такой степени растлевающему влиянию религиозной идеологии, как историческая наука. Католическая церковь обладает большими средствами, издает много исторических, философских и общественно-политических журналов, в которых проблемы истории освещаются так, как это угодно церкви. Чтобы судить о масштабах этой работы, достаточно сказать, что одна только Американская католиче-

¹ G. Martini, *Lineamenti d'uno storicismo cattolico*, «*Rivista critica di storia della filosofia*», anno IX, fasc. VI, novembre — dicembre 1954, p. 656.

² «Discours de Sa Sainteté le Pape Pie XII au X-ème Congrès International des sciences historiques», 7 septembre, Cité du Vatican, 1955, p. 6.

ская историческая ассоциация насчитывает свыше 900 членов, а ее журнал «Catholic Historical Review» имеет около 1500 постоянных подписчиков.

Говоря о «содружестве» церкви и исторической науки, папа изложил свое понимание исторического процесса: «Католическая церковь знает, что все события разворачиваются в соответствии с желанием или соизволением божественного Провидения и что бог осуществляет в истории свои цели... Бог — действительно господин истории»¹.

Соглашаясь рассматривать церковь, несмотря на ее «божественное происхождение», как исторический факт, папа за это требует, чтобы «историческими фактами» были признаны и все христианские мифы. По словам папы, тот, кто попытался бы отрицать «факт» воскресения, «должен был бы упразднить всю античную историю, так как ни один из ее фактов не доказан лучше, чем воскресение Христа»².

Служители католической церкви и ее официальные теоретики — философы-неотомисты Маритэн, Жильсон, Ольджати и другие — публикуют большое количество исторических исследований, много работ посвящают вопросам философии истории и теории исторического знания. То же делают и протестантские теологи. Так, например, один из наиболее популярных в США теологов — Р. Нибур³ систематически занимается вопросами философии истории. Хотя между католической и протестантской философией истории существуют известные различия в оттенках, их общие принципиальные позиции в основном совпадают, и поэтому их следует рассматривать как единое течение.

Религиозная философия истории пытается отмежеваться от неопозитивистского релятивизма и от экзистенциалистского иррационализма. «Термин «историзм», — говорил Пий XII, — обозначает философскую систему, которая не замечает во всей духовной реальности, в познании истины, в религии, морали и праве ничего, кроме изменения и эволюции, и, следовательно, отвергает все, что постоянно, абсолютно и обладает вечной ценностью.

¹ «Discours de Sa Sainteté le Pape Pie XII au X-ème Congrès International des sciences historiques», p. 8.

² Ibid., p. 9.

³ См. о нем Ю. К. Мельвилль, А. Н. Чанышев, «Ирония» истории, «Вопросы философии» № 2, 1954 г., стр. 149—166.

Подобная система определенно несовместима с католической концепцией мира и вообще со всякой религией, признающей личного бога»¹.

Стремясь спасти от критики церковные догмы, религиозная философия истории выступает против скептицизма, характерного для большинства направлений современной буржуазной философии. Выше было показано, как резко критикует Б. Кроче неотомист Ольджати. Не менее острой является критика Р. Нибуром концепции Коллингвуда. «Мы не можем понять патетический период гитлеровского господства в Германии путем реконструкции мыслей Гитлера или всех его подручных. Только философ мог приписать историку подобное стремление»², — замечает Нибур, подчеркивая, что в истории действуют социальные силы поважнее, чем мысли исторических деятелей. Религиозная философия истории в отличие от неопозитивистской выдвигает на первый план онтологические вопросы, считая основной своей задачей поиски «смысла» истории, выходящего за рамки индивидуальных намерений и планов. При этом она изображает свою концепцию как высшее проявление современного рационализма, как воплощение «конкретной логики исторических событий», как «гуманистический синтез» всех достижений философии и науки.

Извращая содержание исторического материализма, защитники «христианского понимания истории» пытаются выдать свои теории за «последнее слово» современной науки. «Если томизм прав, — пишет Ж. Маритэн, — то сохраняется и спасается вся истина, открытая неопозитивизмом относительно эмпирических наук, так же как вся истина, открытая диалектическим материализмом относительно движения истории и эволюции социальной конкретности»³. Таким образом, Маритэн хочет доказать, что религиозная философия истории не только не противоречит данным науки и философии, но синтезирует все их достижения.

Однако в действительности религиозная философия истории стоит на крайне реакционных позициях как

¹ «Discours de Sa Sainteté le Pape Pie XII au X-ème Congrès International des sciences historiques», p. 7.

² R. Niebuhr, *The Self and the Dramas of History*, New York 1955, p. 58.

³ J. Maritain, *Scholasticism and Politics*, New York 1941, p. 55.

в своих представлениях о ходе исторического процесса, так и в своей теории исторического познания. Прежде всего она не может разрешить то противоречие между свободой и необходимостью, с которым столкнулся еще Августин.

Теологи издавна разграничивают священную историю, где все происходит непосредственно от бога, и обычную, светскую историю, где действует свободная человеческая воля. При объяснении этой низшей истории, говорят они, не нужно искать чудес и божественного вмешательства, но необходимо стремиться к установлению естественных причин, которые находятся в непосредственной зависимости от природы людей и народов.

Но это несколько не устраняет противоречия между этими двумя видами истории. «Ибо,— как замечает Симон,— либо человек, свободно создавая свою историю, способен нарушить предначертания бога, что немисливо для христиан, либо же бог ради реализации своих предначертаний во времени склоняет события и волю людей по своему усмотрению, что приводит к выводу, что светская история, тайно управляемая всемогуществом бога, также является сверхъестественной: человек в ней лишь играет роль, в буквальном смысле слова, как актер в театре произносит слова, которые не он написал, и делает жесты, требуемые автором. В такой перспективе история становится иллюзией, «комической иллюзией», игрой комедиантов, что шокирует естественный разум и не может не смущать самого христианского философа»¹.

Неустрашимость этого противоречия признают многие католические философы, занимающиеся поисками «смысла» истории². Выступая против марксизма, современные неотомисты все сильнее подчеркивают свободу воли, истолковывая «провиденциальный характер» истории скорее как моральную, чем как материальную необходимость³. С точки зрения Маритэна, даже бог не может предвидеть направления индивидуальной свободной

¹ P. H. Simon, *L'Esprit et L'Histoire*, p. 80—81.

² См. «Philosophies de l'histoire, Recherches et débats du centre catholique des intellectuels français», Cahier № 17, octobre 1956, p. 8.

³ O. Halecki, *The Moral Laws of History*, «The Catholic Historical Review», v. XLII, № 4, January 1957, p. 428—430.

воли. «Это — абсолютная тайна этого человека, тайна даже для него самого, тайна, которую он узнает только в самый момент принятия своего решения»¹.

Еще сильнее этот персонализм проявляется в работах Р. Нибура, согласно которому в центре истории находится личность, единственное в своем роде «Я», «самость» (self), которая ведет «постоянный диалог с самим собой, со своими ближними и с богом»². Нибур отвергает абсолютный волюнтаризм субъективистских теорий, но это делается лишь для того, чтобы «опровергнуть» марксистско-ленинское учение о возможности сознательного строительства нового общества и о вступлении человечества в результате социалистической революции в «царство свободы». Человек, с точки зрения Нибура, никогда не станет хозяином своей судьбы, он обречен вечно оставаться пассивным орудием неизвестных ему потусторонних сил.

Но если в истории нет «естественной или онтологической необходимости» и хаос индивидуальных действий упорядочивается лишь путем вмешательства провидения, то научное обобщение ее принципиально невозможно. Нибур прямо пишет, что понятие прогресса является «иллюзией»³. Маритэн же, хотя и говорит о прогрессе, подчеркивает, что идеальная «христианская свобода» будет достигнута «только при завершении человеческой истории» и что она «возникает не из истории и не из мира, а из живого бога»⁴. Таким образом, познавательная ценность реальной, эмпирической истории прямо отвергается религиозным мышлением.

Энгельс указывал, что христиане, «построив особую «историю царствия божия», отказывают действительной истории во всякой внутренней значимости и признают эту значимость только за своей потусторонней, абстрактной и к тому же еще вымышленной историей; утверждая, что человеческий род достигает завершения в их Христе, они приписывают истории мнимую конечную цель, якобы достигнутую Христом; они обрывают историю посреди

¹ J. Maritain, *Scholasticism and Politics*, p. 129, Cp. E. S. Duzy, *Philosophy of Social Change According to the Principles of Saint Thomas*, Washington 1944.

² R. Niebuhr, *The Self and the Dramas of History*, p. 4.

³ Ibid., p. 51.

⁴ J. Maritain, *Scholasticism and Politics*, p. 140, 248.

ее течения и уже поэтому, последовательности ради, должны выдавать дальнейшие восемнадцать веков за дикую бессмыслицу и полную бессодержательность»¹. Еще Августин писал, что «история... предмет беспредельный, многосложный, доставляющий более хлопот, чем приятности или истины...»² Тем не менее он с уверенностью говорит о путях и замыслах провидения, и Г. В. Плеханов справедливо замечает по этому поводу: «Св. Августин говорит о том, что он называет законами провидения, с такой убежденностью и с такими подробностями, что невольно спрашиваешь себя, читая его, не раскрывал ли перед ним его бог свои сокровенные тайны. И тот же автор с такой же убежденностью, оставаясь столь же верным своему «основному принципу», в том же самом произведении говорит нам, что *пути господа неисповедимы*. Но если это так, то зачем задаваться неблагодарной и бесплодной задачей исследовать эти «пути»? И зачем ссылаться на эти «неисповедимые пути», как на объяснение событий человеческой жизни?»³

В поисках выхода из этого противоречия религиозная философия истории утверждает, что исследование частных исторических фактов доступно для научных, эмпирических методов, но познание «смысла» истории открывается только вере. Чтобы расчистить место для откровения, религиозная философия истории ведет поход против исторической науки, прибегая при этом к тем же аргументам, что и субъективные идеалисты. «Нам необходима «Критика исторического разума», — говорят защитники религиозной философии истории, — которая могла бы сыграть в борьбе против догматизма, обожествляющего историю, роль, подобную той, какую может еще играть при правильном понимании классическая «Критика чистого разума» в борьбе против материалистического и научного догматизма»⁴. Не находя «смысла» истории в реальном историческом развитии, религиозные авторы усматривают этот «смысл» в чем-то трансцендент-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 1, Госполитиздат, М. 1955, стр. 592.

² «Творения блаженного Августина», ч. 2, Киев 1879, стр. 209.

³ Г. В. Плеханов, Избранные философские произведения в пяти томах, т. II, стр. 637—638.

⁴ «Philosophies de l'histoire, Recherches et débats du centre catholique des intellectuels français», Cahier № 17, octobre 1956, p. 9.

ном и таинственном. Поэтому они противопоставляют исторической науке философию истории.

С точки зрения неотомизма, с помощью науки ученый не может достичь полного познания. «Эмпириологический анализ», дающий описание реальных явлений, должен быть, по мнению Маритэна, дополнен «онтологическим анализом», охватывающим сущности. «Над науками о явлениях,— пишет он,— имеются другие категории науки, являющиеся категориями мудрости (в отличие от эмпирического знания.— И. К.), потому что они постигают во всей его таинственности и в то же время совершенно различными путями самое бытие, то бытие, которого жаждет и к которому стремится интеллект»¹.

Таким образом, утверждая, что «смысл» истории непостижим научным путем, неотомизм «дополняет» его «надэмпирической» религиозной философией истории. Как заявляет иезуит Гарраган, невозможно понять исторический процесс как целое без помощи теодицеи. История, описывающая отдельные факты и события, завершается в философии истории, которая совпадает с теологией. Ибо философия истории, согласно Гаррагану, «не может игнорировать как в естественном, так и в сверхъестественном порядке самую действенную причину всего, божественное Провидение»². Источником же ее служит откровение. Вера — единственная альтернатива скепсису. Определяя верование как «принятие чего-то за истину только на основании слов другого», Гарраган утверждает, что вера — «краеугольный камень истории»³.

Аналогичным образом решают эту проблему и протестантские теологи. «Драмы истории содержат много фактов и отношений, которые должны быть рационально взаимосвязаны,— пишет Р. Нибур,— но смысловая схема, в которой различаются эти факты и связи, должна быть понята верой, поскольку она затрагивает царство тайны, лежащей за пределами рационального познания»⁴.

¹ J. Maritain, *Scholasticism and Politics*, p. 55.

² G. J. Garraghan, *A Guide to Historical Method*, New York 1946, p. 367—368.

³ Ibid., p. 73.

⁴ R. Niebuhr, *The Self and the Dramas of History*, p. 242. Ср. К. Löwith, *Meaning in History*, Chicago 1949, p. 1, 3, 6.

Спекулируя на сложности и противоречивости исторического познания и на словах критикуя «крайности» иррационализма, христианская философия сама по существу глубоко иррациональна. Ее центральной идеей является мысль, «что человеческий разум не может разобратся в проблемах истории», что только упование на внеисторическую, божественную волю может избавить человека от отчаяния и придать его земному существованию какой-то смысл¹. Отсюда вытекает принципиальный агностицизм этой концепции, с точки зрения которой только вера может возместить человеку то, в чем ему отказывает история. «Христианская вера,— признает один из сторонников религиозной философии истории Р. Шинн,— допускает высокую степень агностицизма в истории. Она в действительности более агностична, чем любая «философия истории» и чем философские взгляды большинства историков»².

Ясно, что с этих позиций невозможно избежать субъективизма и релятивизма в трактовке как отдельных исторических событий, так и общего хода истории. На словах католическая философия выступает в защиту объективного исторического знания, против презентистских извращений, она даже пытается вовсе оторвать познание прошлого от современной политики. «Для того чтобы понять мысль прошлого,— пишет Л. Страусс,— нужно поставить под сомнение взгляд, лежащий в основе научной истории... Нужно отказаться от попытки понять прошлое с точки зрения настоящего»³. Характеризуя метод известного католического философа и историка философии Э. Жильсона, французский историк А. Марру подчеркивает, что главная черта этого метода — возвращение к источникам с целью точного воспроизведения старых доктрин, отвлекаясь от всей последующей истории. В этом, по словам Марру, заложена возможность полного перевоплощения историка. «Если мы должны

¹ «Если бог правит миром,— пишет Шинн,— то временный хаос и бессмысленность в конечном счете отвечают его цели, и история не напрасна. Если же бог не управляет, то, каковы бы ни были достижения человечества, в конечном итоге история приводит к мраку и отчаянию» (R. L. Shinn, *Christianity and the Problem of History*, New York 1953, p. 247).

² Ibid., p. 272.

³ L. Strauss, *On Collingwood's Philosophy of History*, «The Review of Metaphysics», v. V, № 4, June 1952, p. 575—576.

изложить каждую доктрину бережно и так, как переживал ее сам автор, то всякая доктрина должна будет считаться истинной (по крайней мере до тех пор, пока мы будем изучать ее), потому что она наверняка казалась истинной своему автору. Если мне удалось возродить в себе душу св. Августина, тайна предназначения перестанет шокировать меня и я соглашусь принять ее самые крайние последствия»¹.

Но в такой трактовке истории, как и в дильтеевском «понимании», заложен самый крайний субъективизм, поскольку в ходе этого «перевоплощения» историк неизбежно подходит к явлениям прошлого с меркой собственного опыта и убеждений. Некоторым «спасением» от релятивизма служит здесь ссылка на трансцендентный «смысл», открываемый философией истории. Как пишет итальянский спиритуалист А. Креспи, единственным основанием исторического суждения служит непосредственное отношение человека к богу, поскольку претензия, что моя историческая оценка более правильна, чем оценка другого историка, означает, что мое суждение совпадает с тем видением истории, которое имеет сам бог². Апелляция к богу, для которого все прошлое (равно как настоящее и будущее) является действительным современным переживанием, становится единственным «средством» избежать релятивизма и придать истории смысл. При этом исторический процесс становится обнаружением трансцендентного во времени.

Но ссылка на трансцендентный «смысл» истории в сущности не спасает католических философов от релятивизма. И это отмечают буржуазные авторы других направлений. Так, итальянский экзистенциалист Н. Аббаньяно, подвергая критике точку зрения Креспи, замечает, что его философия истории ведет к тому самому результату, за который он упрекает философию истории итальянского идеализма, т. е. к оправданию всего в истории, которая, коль скоро она является полем действия бога, не может знать ни зла, ни смерти. И разве, продолжает он, не может каждый историк заявить, что

¹ H. J. Marrou, *De la philosophie de l'histoire*, В кн. J. Maritain, *de Solages* e. a., Etienne Gilson. *Philosophe de la chrétienté*, Paris 1949, p. 80. Ср. Fr. Olgiati, *La filosofia cristiana ed i suoi indirizzi storiografici*, «Filosofi italiani contemporanei», a cura di M. F. Sciacca, Como 1944, p. 301—317.

² См. A. Crespi, *Dall'io a Dio*, Modena 1950.

именно его концепция соответствует «божественным представлениям» об истории¹?

Таким образом, подобно субъективно-идеалистическим школам, религиозная философия истории враждебна исторической науке, она пропитана тем же иррационализмом, релятивизмом и агностицизмом. Стремясь опровергнуть материалистическое понимание истории, она ограничивает область научного познания, расчищая место для религиозной веры и мистической интуиции².

¹ *N. Abbagnano*, *Philosophy in Italy*, «Philosophy», v. XXVI, № 97, April 1951, p. 148. О произвольности томистской концепции истории философии см. *Paolo Rossi*, *La filosofia neoscolastica e i suoi indirizzi storiografici*, «Belfagor», anno XIII, № 2, marzo 1958.

² Содержательную марксистскую критику религиозных учений о «смысле» истории см. в работе *R. Schulz*, *Über den Sinn geschichtlichen Daseins* в сборнике «Beiträge zur Kritik der gegenwärtigen bürgerlichen Geschichtsphilosophie», Berlin 1958, S. 11—52.

ЧАСТЬ II

НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ В СОВРЕМЕННОЙ БУРЖУАЗНОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Глава 6

КУДА ВЕДЕТ ИСТОРИКОВ ФИЛОСОФСКИЙ ИДЕАЛИЗМ

Мы видели, что современный философский идеализм не в состоянии разрешить стоящие перед историками гносеологические и методологические проблемы, он только усиливает кризис буржуазной исторической мысли, углубляя разрыв между историей и философией. Возникает вопрос: насколько значительно влияние, оказываемое этими философско-историческими концепциями на теоретическое мышление профессиональных историков?

Подавляющее большинство буржуазных историков продолжает и по сей день пренебрежительно относиться ко всякой философии и не задумывается над теоретическими основами своей исследовательской практики. В работах, посвященных анализу положения в современной историографии, то и дело встречаются жалобы на то, что «историки не часто тревожатся насчет методологии»¹, что «ни историки, ни специалисты в области общественных наук в целом не отличаются глубокой эрудицией в философии»². Большинство буржуазных историков заявляют, что они «не исповедуют» никакой философии истории, что их взгляды выработаны ими самими, без всякой посторонней помощи и т. д. и т. п.

Однако то, что историки сознательно не изучают философию и не признают ее влияния, гордясь своим «научным» эмпиризмом, не освобождает их от влияния

¹ J. C. Cairns, *The Historian in the Western World*, «The South Atlantic Quarterly», v. LI, № 4, October 1952, p. 509.

² C. M.-A. Destler, *Some Observations on Contemporary Historical Theory*, «American Historical Review», v. LV, № 3, April 1950, p. 508.

философии. К ним полностью применимо высказывание Энгельса о естествоиспытателях XIX в.: «Естествоиспытатели воображают, что они освобождаются от философии, когда игнорируют или бранят ее. Но так как они без мышления не могут двинуться ни на шаг, для мышления же необходимы логические категории, а эти категории они некритически заимствуют либо из обыденного общего сознания так называемых образованных людей, над которым господствуют остатки давно умерших философских систем, либо из крох прослушанных в обязательном порядке университетских курсов по философии (которые представляют собою не только отрывочные взгляды, но и мешанину из воззрений людей, принадлежащих к самым различным и по большей части к самым скверным школам), либо из некритического и несистематического чтения всякого рода философских произведений,— то в итоге они все-таки оказываются в подчинении у философии, но, к сожалению, по большей части самой скверной, и те, кто больше всех ругают философию, являющиеся рабами как раз наихудших вульгаризированных остатков наихудших философских учений»¹.

Хотят этого буржуазные историки или нет — они не могут обойтись без философии. Они сами вынуждены признать, что «время философской невинности для историков миновало»².

Сама практика исторического исследования, не говоря уже о причинах социального порядка, требует от историков более глубокого, чем раньше, понимания методологических, философских проблем своей науки. Об этом говорят историки самых различных направлений³.

Но, обращаясь к изучению сложных методологических проблем, буржуазные историки незамедлительно

¹ Ф. Энгельс, *Диалектика природы*, стр. 164—165.

² W. H. Coates, *Relativism and the Use of Hypothesis in History*, «The Journal of Modern History», v. XXI, № 1, March 1949, p. 24.

³ На X Международном конгрессе исторических наук в Риме в сентябре 1955 г. Арнальдо Момильяно, например, говорил, что главная трудность, которая стоит перед историками, состоит в том, «как различать между точным, вероятным, возможным и неправдоподобным». Для этого необходима «тщательная ревизия всего нашего способа работы», «нужно многое сделать, чтобы установить и распространить более надежный метод исследования и интерпретации истории». Эта идея звучала и в остальных обобщающих докладах (Comitato Internazionale di Scienze Storiche. X Congresso Internazionale di Scienze Storiche, Roma 4—11 settembre 1955, Relazioni, v. VI, p. 37—38).

падают под влияние реакционных идей, господствующих в современной буржуазной философии, или же самостоятельно приходят к тем же выводам. Не следует забывать, что для большинства буржуазных историков, как и для их коллег-философов, исследование теоретических предпосылок исторического мышления служит в первую очередь средством «опровержения» марксизма и связанной с ним коммунистической идеологии. Поэтому в теоретических воззрениях буржуазных историков встречаются те же идеи релятивизма, иррационализма, агностицизма и скептицизма, что и в буржуазной философии истории. И здесь, как и у философов, в центре внимания находится не положительная разработка теоретических проблем, а критика «старой позитивистской догмы объективной истории».

Теоретическое мышление современных буржуазных историков имеет известные национальные особенности, обусловленные спецификой развития соответствующей национальной историографии, а в последнем счете — особенностью исторического развития данной страны.

Немецкая буржуазная историография эпохи империализма проявляет наибольший интерес к абстрактным философским проблемам, часто трактуя их в мистическом и иррационалистском духе. Здесь сильнее всего чувствуется влияние неоромантизма и экзистенциализма.

Уже в период частичной стабилизации капитализма эти тенденции были настолько сильны в немецкой историографии, что некоторые историки прямо говорили о «гибели историзма», «исчезновении веры в объективное историческое знание» и т. п.¹ В годы фашизма его адепты превратили историю в простой пропагандистский «миф», и это еще больше усилило отмеченные тенденции. Фашистский официальный «философ» Эрнст Крик в своей книге «Человек в истории» утверждал, например, что в истории действует мистическая судьба, которая реализуется в деятельности выдающихся личностей, величайшей из которых является Гитлер. Что же касается историографии, то она, по Крику, «берет свое начало в творческой воле людей», и ее призвание — быть «ведущим мифом» фашистского «нового порядка»².

¹ См. *K. Heussi*, *Die Krisis des Historismus*, S. 37.

² *E. Krieck*, *Der Mensch in der Geschichte, Geschichtsdeutung aus Zeit und Schicksal*, Leipzig 1940, S. 354, 323.

За годы своего господства фашизм настолько развратил сознание буржуазных историков и фальсифицировал историю, что после разгрома фашистской Германии Контрольный совет был вынужден вообще запретить преподавание истории впредь до ее радикального пересмотра и очищения, и только в 1948 г. запрещение было снято. Но если в ГДР, где историческая наука перестраивается на основе марксизма, перед историками открылись ясные перспективы, то этого никак нельзя сказать о западногерманских буржуазных историках.

Многие, даже весьма консервативные, немецкие историки сознают, что трагедия, причиненная германскому народу фашизмом, не является случайной и что для понимания ее необходим глубокий критический пересмотр под новым углом зрения исторических традиций Германии, в том числе немецкой историографии, которая больше всего заражена была шовинистическими, реакционными идеями. «Катастрофа, которую мы пережили и до сих пор переживаем,— писал, например, крупнейший западногерманский социолог Альфред Вебер в книге «Прощание со старой историей»,— для каждого, кто обладает хотя малейшей проницательностью, означает конец старой исторической науки»¹. Но, сознавая наличие острого политического и теоретического кризиса исторической науки, буржуазные историки не видят выхода из этого кризиса, пребывая в состоянии депрессии и растерянности, либо пытаясь возродить старые реакционные концепции, поставив их на службу возрождаемого германского милитаризма.

Английская буржуазная историография XX в. продолжает линию традиционного британского эмпиризма. Интерес к философским проблемам у английских историков незначителен. Пересмотр либеральной традиции в историографии и рост влияния консервативных идей среди историков сопровождался принципиальным отказом от широких исторических обобщений и уходом в узкоспециальные монографические исследования. Если английские буржуазные историки и пишут статьи и даже книги мето-

¹ A. Weber, Abschied von der bisherigen Geschichte. Überwindung des Nihilismus, Bern 1946, S. 11. Cp. J. Günther, Geschichte, ihre Wirklichkeit und ihre Grenze, «Deutsche Rundschau», B. 79 Hf. 8, August 1953, S. 831; K. Gaiser, Der Mensch und die Geschichtlichkeit, «Die Welt als Geschichte», 1958, Hf. 2—3, S. 157.

дологического характера, то в них, как правило, не затрагиваются общие проблемы гносеологии, они ограничиваются замечаниями о своей собственной науке. Наибольшим влиянием пользуется здесь философия неопозитивизма.

В отличие от английской историографии французская буржуазная историография развивается под сильным влиянием позитивистской социологии (в особенности школы Дюркгейма). Не выходя за рамки идеалистического понимания истории, виднейшие представители французской буржуазной историографии XX в. (Матъез, Лефевр, Блок, Февр, Лабрусс, Бродель и др.) стремятся к созданию широких обобщающих работ, построенных на базе так называемой «коллективной психологии». История, с их точки зрения,— это не повесть об отдельных событиях и лицах, а исследование сложных социально-экономических процессов.

Но и «социологическая» направленность не освобождает буржуазную историческую мысль от релятивизма и субъективизма. С одной стороны, на французскую историографию оказывают заметное влияние философский иррационализм (различные формы экзистенциализма и феноменологии) и томизм. С другой стороны, неумение разрешить усложнившиеся методологические проблемы своей науки само приводит буржуазных историков к релятивистским выводам.

В американской историографии, на которую сильное влияние оказал прагматизм, субъективно-идеалистические взгляды на исторический процесс нашли наиболее полное и грубое воплощение в так называемом презентизме, непосредственно связанном с фальсификацией истории в интересах монополистической буржуазии.

Таким образом, при всех различиях в оттенках в буржуазной историографии обнаруживаются те же идеи, что и в буржуазной философии истории. Это прежде всего откровенный агностицизм и отрицание научности исторического знания.

Возьмем, например, теоретические принципы немецкого буржуазного историка Ф. Мейнеке, которого реакционный австрийский историк Србик называет «последним из великих мастеров ново-идеалистической истории»¹.

¹ *Н. Р. Србик*, Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart, Band II, S. 293.

Его философские и политические взгляды всегда отличались крайним консерватизмом. История для Мейнеке — это прежде всего история идей, в которой все индивидуально и неповторимо. Абсолютизация особенного и единичного порождает у него скептическое отношение к научным обобщениям, заставляет его поддерживать идиографизм Виндельбанда — Риккерта. Сознвая изменчивость, подвижность исторического процесса и не видя в нем никакой объективной закономерности, Мейнеке рассматривает все преходящее лишь как символ могущественных метафизических сил, которые мы чувствуем, но не можем выразить в твердых понятиях. Это приводит его к «благочестивому агностицизму», к утверждению, что человек может познать лишь смысл отдельных исторических образов; смысл же истории в целом навсегда остается метафизической мировой загадкой¹. Эта точка зрения встречает поддержку и у многих других реакционных историков².

Скептическое отношение к научным обобщениям и сведение истории к повествованию об индивидуальных человеческих судьбах, естественно, порождает сомнение в научности истории и побуждает некоторых буржуазных историков рассматривать ее скорее как одну из форм беллетристики или по крайней мере как синтез науки и искусства³.

Еще больше, чем открытый агностицизм и взгляд на историю как на искусство, распространен в современной буржуазной историографии философский релятивизм. «Там, где дело касается фактов и больше ничего, люди могут сопоставлять свои взгляды и взвесить доказательства», но не больше. Нельзя забывать, что «в мире интел-

¹ *F. Meinecke, Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte*, 5 Auflage, Stuttgart 1951, S. 22. Cp. *F. Meinecke, Die Idee der Staatsraison in der neueren Geschichte*, München 1957, S. 10—11.

² См. *H. R. Srbik, Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart*, Bd. II, S. 378; *W. Hofer, Geschichte zwischen Philosophie und Politik, Studien zur Problematik des modernen Geschichtsdenken*, Basel 1956, S. 68.

³ См. *L. B. Namier, Avenues of History*, New York 1952, p. 6, 8; *G. M. Trevelyan, Bias in History*, «History» № 115, March 1947, p. 1—15; *English Social History. A Survey of Six Centuries*, London 1944, p. X; *A. L. Rowse, The Use of History*, London 1947, p. 97; *E. Neff, The Poetry of History*, New York 1947, p. 4—5; *A. Nevins The Gateway to History*, New York — London 1938, p. 26.

лекта все навсегда условно»¹, — пишет, например, профессор Лондонского университета Г. Ренир.

Релятивистские взгляды на историю являются следствием не только порочных идейных позиций, но иногда они связаны с трудностями исторического познания. Например, Люсьен Февр, признанный глава крупнейшей в западноевропейской историографии школы «Анналов», субъективно не был ни агностиком, ни скептиком в отношении исторической науки. Напротив, он всегда подчеркивал органическую связь исторической науки с жизнью, доказывал, что историческое познание не сводится к простому собиранию фактов, данных ученому в готовом виде, а требует серьезного самостоятельного мышления. Историк не архивариус, постоянно повторял Февр, история, не связанная с современностью, мертва. «Нужно бояться мелкого, мелочного, жалкого, отсталого, — писал он. — Одним словом, нужно уметь мыслить. А это как раз то, чего ужасно не хватает историкам последние полвека»². Для Февра история — это прежде всего «ответ на вопросы, которые необходимо ставит перед собой сегодняшний человек»³.

Но в борьбе против догматизма, описательности, абсолютизации мелочей и частных Февр нередко высказывался в духе крайнего релятивизма. Высмеивая примитивную веру историков в существующий в виде некоей самостоятельной реальности «исторический факт», Февр доходил до отрицания объективности самого исторического прошлого. Он иронически спрашивал: «Не думаете ли вы, что факты даны истории как действительные реальности, которые время более или менее глубоко закопало и которые нужно просто откопать, вычистить и представить в ярком свете вашим современникам?»⁴ По мнению Февра, все исторические факты создаются сознанием историка. Он утверждает, что, подобно другим наукам (!), «история сама создает свой объект. Она создает его не раз навсегда. Всякая история — дочь своего времени. Точнее, истории не существует. Есть только историки, каждый из которых в соответствии с потребностями своей страны, своего возраста и своего

¹ G. J. Renier, *History, its Purpose and Method*, London 1950, p. 50.

² L. Febvre, *Combats pour l'histoire*, p. 33.

³ Ibid., p. 42.

⁴ Ibid., p. 115—116.

века демонстрирует ту или другую часть гигантского фильма прошлого»¹. Каждое поколение создает себе новое прошлое в соответствии со своими потребностями. История оказывается не столько средством познания, сколько «средством организовать прошлое, чтобы помешать ему слишком тяготеть на плечах у людей»². Нетрудно заметить близость этих положений к точке зрения философского иррационализма.

Но раз история только «организует» прошлое в интересах настоящего, она ничего не может предсказать, из нее нельзя вывести никакой необходимости. «Единственный урок, который она может дать,— это то, что не существует уроков истории, что история ни к чему не обязывает»³. Так повисает в воздухе собственный тезис Февра о почетной социальной функции истории.

Реакционная роль философского релятивизма для исторической науки особенно видна в американской историографии, где релятивизм принял наиболее крайние и грубые формы.

Субъективно-идеалистическое направление в американской историографии, отрицающее возможность объективной исторической истины и рассматривающее исторические концепции как простое отражение современных идеологических течений, начало оформляться еще в начале XX в., когда такие историки, как Харт, Тэрнер, Слоун, бывший президент США Теодор Рузвельт и другие, подвергли сомнению возможность написания «объективной» истории, заявили о «ненадежности» любых исторических фактов⁴.

Идеи релятивизма, требующего «переписывать» историю заново с каждым поколением, пронизывают почти все американские работы по философии истории, опубликованные в 20—40-х годах XX в.⁵

¹ Ch. Morazé, *Trois essais sur l'histoire et culture*, Préface par L. Febvre, Paris 1948, p. VII.

² L. Febvre, *Combats pour l'histoire*, p. 436—437.

³ Ch. Morazé, *Trois essais sur l'histoire et culture*, préface, p. VII.

⁴ См. W. A. Dunning, *Truth in History*. «The Making of Modern Europe», ed. by H. Ausubel, New York 1953, p. 13—24. H. Ausubel, *Historians and their Craft*, New York 1951, p. 168.

⁵ См. напр., F. J. Teggart, *Theory and Processes of History*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles 1941; L. M. Salmon, *Why is History Rewritten?* New York 1929; J. Barzun, H. Holborn and oth., *The Interpretation of History*, Princeton 1943; A. Johnson, *The Historian and Historical Evidence*, New York 1926.

Развернутая программа субъективистского релятивизма в американской историографии была сформулирована в докладе К. Беккера «Что такое исторические факты?» (1926) и в его президентском послании Американской исторической ассоциации, озаглавленном «Каждый человек — свой собственный историк» (1931). Присоединяясь к мнению Кроче, что всякая история есть современная история, Беккер утверждал, что каждый, даже самый необразованный, обыватель так или иначе представляет себе историю, и научная история ничем принципиально не отличается от этих обывательских представлений. Он заявил, что не только исторические обобщения, но и сами исторические факты не обладают достоверностью. В этом духе высказывались и преемники Беккера на посту президента Американской исторической ассоциации — Болтон, Бирд, Додд, Ростовцев. Попытки остановить это наступление субъективизма, которые предпринимали отдельные старые историки (например, Макклвейн), оказались безрезультатны.

Глашатаем субъективистского релятивизма в США был Ч. Бирд, взгляды которого явились эклектическим сочетанием идей Дьюи, Кроче, Кассирера, Фрейда и даже «фикционализма» Файхингера. За Бирдом следуют историки А. Вагтс, К. Рид, Г. Барнес, Х. Маркс и другие, отрицающие возможность «объективной истории». Более умеренные позиции занимает Д. Рэндалл, который, следуя за философом неореалистом М. Когеном, называет свои взгляды объективным релятивизмом (в отличие от «радикального субъективизма» Бирда). Однако по сути дела взгляды Рэндалла отличаются от взглядов Бирда скорее по форме, а не по существу.

Характерным выражением философского релятивизма в послевоенной американской историографии является сборник «Теория и практика в историческом исследовании», подводящий итог острой дискуссии среди американских историков.

Все статьи в нем имеют резкую субъективистскую направленность. Ч. Бирд здесь требует пересмотра «старой» истории, приспособления ее к новым потребностям жизни (т. е. американского империализма). Дж. Г. Рэндалл и Дж. Хейнс доказывают, что история не содержит в себе никакого объективного критерия для оценки

фактов и, следовательно, любое историческое построение соотносится не с прошлым, а с настоящим.

Здесь же Бирд и С. Хук подвергают критике историческую терминологию. Последний, кроме того, пытается определить некоторые наиболее общие термины. «Причина» определяется как «двусмысленный и трудный термин, имеющий различное и запутанное значение», так что пользоваться им рекомендуется крайне осторожно, имея в виду, что «любое суждение о причинной связи есть гипотеза»¹. Понятие «прогресс» объявляется субъективным. «Факт», по Хуку, также нельзя рассматривать как некое реальное событие или как констатацию объективной истины. Хотя большинство членов историографического комитета, за исключением Бирда и Вагтса, и признают необходимость отыскания причин событий, они тут же заявляют, что термин «причина», которым пользуются историки, должен рассматриваться лишь как «удобная форма речи, обозначающая мотивы, влияния, силы и другие предшествующие (событию.— И. К.) не вполне понятные взаимосвязи»².

Историк может изучать «события и личности», он может даже «формулировать обобщения ограниченной ценности», которые помогают интерпретировать факты, но он не смеет открывать законы, ибо они не существуют. Поэтому практическое применение истории весьма ограничено. Никаких указаний о «неизбежности» тех или иных процессов ни в настоящем, ни в будущем история не дает³.

Хотя за последние годы волна релятивизма в американской историографии заметно ослабела и стало больше появляться работ, посвященных критике презентизма, скептицизм, по свидетельству П. Загорина, продолжает довлеть над теоретическим мышлением американских историков⁴. Да и сам Загорин единственное средство преодоления скептицизма усматривает... в отказе от понятия объективной исторической реальности, независимой от сознания историка⁵.

¹ «Theory and Practice in Historical Study, A Report of the Committee on Historiography», New York 1946, p. 110—112.

² Ibid., p. 137.

³ Ibidem.

⁴ См. P. Zagorin, Carl Becker on History, «American Historical Review», v. LXII, № 1, October 1956, p. 3—4.

⁵ Ibid., p. 11.

Презентистская концепция истории подрывает самые основы исторического знания и обосновывает любую модернизацию и фальсификацию истории. Хотя философский релятивизм и поставил перед историками ряд новых вопросов, пишет американский историк Левенберг, он принес гораздо больше вреда, чем пользы. «Для софиста каждый человек стал своим собственным историком; для пошляка история превратилась в «чепуху». Но в обоих случаях результат был более или менее одинаков: анархия индивидуальных суждений, утверждение неотъемлемого права каждого иметь свой собственный мир исторической истины. Для этого, как и для всего остального, философы имеют название — «субъективизм»; но каким бы именем это ни назвать, последствием этого является хаос»¹.

Политические выводы презентизма и его прямая связь с маккартизмом наглядно проявились в программной речи К. Рида — президента Американской исторической ассоциации в 1949 г., претенциозно озаглавленной «Социальная ответственность историка»².

Рид начинает с того, что для большинства американских историков наука — это прежде всего средство к существованию и вопрос научной объективности, это по существу «проблема хлеба с маслом»³. Надо, значит, писать историю так, чтобы те, кто платит историкам, были довольны их трудом. Это — исходное положение при решении любых научных вопросов. Прошлое само по себе никого не интересует, а история есть лишь «перенесение современных идей и интересов» на факты прошлого опыта людей.

Подчиняя всю историю целям реакционной пропаганды, Рид называет историком всякого, «кто берется интерпретировать прошлое для настоящего», нарочито включая сюда «романистов, драматургов и в особенности радиокомментаторов»⁴. Рид требует, чтобы американские историки покончили с нейтральностью, объективизмом и т. д. и стали воинствующими пропагандистами «американско-

¹ B. J. Loewenberg, *Some Problems Raised by Historical Relativism*, «The Journal of Modern History», v. XXI, № 1, March 1949, p. 17.

² C. Read, *Social Responsibilities of the Historian*, «American Historical Review», v. LV, № 2, January 1950, p. 276—283.

³ Ibid., p. 276.

⁴ Ibid., p. 281.

го образа жизни». «Атомные бомбы,— говорит он,— требуют быстрых решений. Либерально-нейтральная позиция, подход к социальной эволюции с точки зрения бесстрастного бихевиоризма нас уже не удовлетворяет... Тотальная война, все равно — холодная или горячая, мобилизует каждого и каждого обязывает занять свой пост. Историк так же не свободен от этой обязанности, как и физик»¹. Он приветствует утвердившийся в США контроль над мыслями, запугивает американских историков, чтобы они не надеялись на свободу слова, уверяет их, что всякое сопротивление силам реакции бесполезно и лучше всего добровольно перейти к ней на службу.

Программа, намеченная Ридом, полностью отвечает интересам монополистического капитала, который ныне уже не может довольствоваться использованием субъективной слепоты и политических предрассудков буржуазных историков, но требует от них последовательного и сознательного служения своим интересам, служения, не останавливающегося перед прямой фальсификацией фактов.

Требования правящих кругов США к историографии были сформулированы бывшим президентом Трумэнном в его послании 65-у годовичному собранию Американской исторической ассоциации в декабре 1950 г. Прикрывая реакционную сущность своей политики лицемерными рассуждениями о защите «мира и демократии», Трумэн писал, что главной задачей американской политики является борьба с коммунизмом, и в этом деле «труд американских историков имеет колоссальное значение». «Американские историки могут способствовать делу свободных наций, помогая правительству увековечить и интерпретировать политику, которую наша нация ведет для сохранения мира и свободы в мире»². Таким образом, задача историков, по Трумэну, состоит в том, чтобы любыми средствами оправдать и приукрасить антинародную, агрессивную политику американского империализма.

Этот социальный заказ, обоснованный презентистской «методологией», особенно рьяно выполняют члены «Общества истории бизнеса», являющегося одним из круп-

¹ «The American Historical Review», v. LV, № 2, January 1950, p. 283.

² «The American Historical Review», v. LVI, № 3, April 1951, p. 712—713.

нейших филиалов Американской исторической ассоциации. Историки этой школы (Грас, Ларсон, Сэйвет, Невинс и др.) открыто пропагандируют пересмотр всей истории США в интересах монополистического капитала¹.

У Ибсена тролли предлагали Пер Гюнту слегка помять его левый глаз. «Ты будешь, правда, слегка косить после этого,— успокоительно говорил их глава,— но все, что ни представится твоему взору, покажется тебе прекрасным и отрадным». Запорошенные золотой пылью глаза историков бизнеса видят в монополистическом капитале только непревзойденные совершенства, изображая его воплощением всяческих достоинств, а магнатов финансового капитала — величайшими благодетелями человечества². Таким образом, теоретический презентизм непосредственно смыкается с практической фальсификацией истории.

Несовместимость презентистской концепции истории с требованиями исторической науки столь очевидна, что ее критикуют даже некоторые историки, стоящие на позициях философского иррационализма³. Например, известный и весьма реакционный западногерманский историк Г. Риттер с трибуны Римского конгресса историков заявил, что взгляды американских «презентистов», рассматривающих историю как простой рефлекс текущей политики, «не имеют ничего общего с наукой», что «вопреки всему скепсису американских презентистов существует нечто вроде постепенного прогресса «объективного» познания истины историками»⁴.

Но, критикуя презентизм, Риттер не дает правильных ответов на поставленные презентистами вопросы. Он

¹ Критика этой школы дана в брошюре прогрессивного американского историка Г. Аптекера, «Лауреаты империализма», М. 1955, стр. 29.

² См. особенно *F. A. Hayek*, (ed.), *Capitalism and the Historians*, London 1954.

³ См. например, *Srbik*, *Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart*, Bd. 1, S. 22; *Hermann Heimpel*, *Geschichte und Geschichtswissenschaft*, «Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte», Hft. 1, Januar 1957, S. 1—17; *F. Fischer*, *Objektivität und Subjektivität, ein Prinzipienstreit in der amerikanischen Geschichtsschreibung*, «Aus Geschichte und Politik. Festschrift zum 70. Geburtstag von Ludwig Bergstraesser», Düsseldorf 1954, S. 167—182.

⁴ X Congresso Internazionale di Scienze Storiche. Relazioni, v. VI, p. 319, 324.

утверждает, что история не может быть «строгой наукой», имеющей дело с «законами развития». Ее предмет — прежде всего история духа, чуждая всякому детерминизму. Главное средство исторического познания он видит не в причинном объяснении событий, а в дильтеевском их «понимании». Этот иррационализм не лучше релятивизма, который проповедуют презентисты.

Риттер выступает против скептицизма, но сам же заявляет, что история «не отражает», а «преобразует» действительность, что труд историка в этом смысле близок к труду художника, что писать историю — значит «придавать форму бесформенной материи»¹.

Риттер на словах ратует за научную объективность. Но понятие объективной истины он подменяет понятием субъективной честности, искренности ученого. Он пишет, что объективность «есть не что иное, как определенный образ действий историка, определенное направление его воли; это — стремление к абсолютной правдивости, безграничная любовь к истине, которая не боится никакой самопроверки, когда этого требует дело»². Однако субъективной честности и стремления к правде еще недостаточно для познания объективной истины. Классовые предрассудки подчас настолько затемняют сознание историка, что он «совершенно искренне» искажает историю. Характерно, что в качестве примера «объективности» Риттер приводит собственную книгу о Герделере, грубо извращающую исторические факты³.

Проблема научной объективности принципиально неразрешима там, где само познание трактуется в чисто субъективистском духе и где вообще отвергается понятие «объективной истины».

Глубокая порочность этой концепции яснее всего выступает в книге известного историка христианства, профессора Сорбонны А. И. Марру «Об историческом знании», восторженно встреченной многими буржуазными учеными. Называя свое сочинение «философским введением в изучение истории», Марру подчеркивает, что он

¹ X Congresso Internazionale di Scienze Storiche. Relazioni, v. VI, p. 294.

² Ibid., p. 325.

³ См. о нем W. Berthold, *Der politisch-ideologische Weg Gerhard Ritters*, «Zeitschrift für Geschichtswissenschaft», 1958, Hf. 5, S. 959—989.

выступает одновременно как историк и как философ. «Я надеюсь,— пишет он,— никто не удивится, что я, историк по специальности, выступаю в роли философа: это мое право и моя обязанность. Пора покончить с комплексом неполноценности..., который историки слишком долго испытывали перед лицом философии»¹. Против такого стремления возражать не приходится. Однако «критическая философия» Марру, заостренная против марксизма, который, по его словам, «глубоко пропитал общее сознание нашего поколения», не может не противоречить практике «профессионального историка».

Марру, на первый взгляд, признает, что история дает достоверное, истинное знание. «Ибо, говоря «познание», мы имеем в виду действительное, истинное познание; тем самым история противопоставляется всякому ложному или извращенному, нереальному изображению прошлого, утопии, вымышленной истории, ...историческому роману, мифу, народным традициям или педагогическим легендам»².

Однако из того, что история человечества включает в себя и человеческое самосознание, Марру вслед за Дильтеем делает вывод, что только это самосознание в его многообразных формах и является предметом изучения истории. Но человеческая мысль предполагает постоянное переосмысливание, вне которого она не существует. Это приводит Марру к заключению, что объект истории, прошлое, невозможно отделить от субъекта, историка.

Доказывая, что историография принципиально отличается от объективного исторического процесса, и отмежевываясь при этом от взгляда Джентиле, Марру, однако, не признает историографии и отражением исторической действительности. Апеллируя к сложности исторического знания, он категорически отрицает возможность адекватного отображения исторического прошлого, открывая этим дорогу для мистического откровения. «История неотделима от историка»³,— таков исходный пункт, «основополагающая аксиома»⁴ всех рассуждений Мар-

¹ *H.-J. Marrou, De la connaissance historique, Paris 1954, p. 10.*

² *Ibid., p. 32—33.*

³ *Ibid., p. 51.*

⁴ *H.-J. Marrou, L'histoire et les historiens, «Revue historique», t. CCXVII, 1957, fasc. 2, p. 280.*

ру. По сути дела, полемизируя с позитивизмом, он все время метит в исторический материализм.

Марру справедливо критикует позитивистский взгляд, согласно которому для написания истории нужны только документы. Он показывает, что один и тот же исторический источник можно читать по-разному, что историк никак не может уйти от теоретического осмысления своего материала. Но, констатируя этот бесспорный факт, Марру бросается в противоположную крайность. Призывая историка отказаться от применения естественно-научных методов исследования, он провозглашает важнейшим средством исторического познания дильтеевскую интуицию, «понимание». Но «понять» и «пережить» можно только то, что имеет какое-то отношение к моему «Я», что внутренне близко и дорого самому историку. Поэтому главными инструментами исторического познания оказываются «симпатия» и «дружба», а само оно становится функцией духовных качеств историка.

Идеалистическая концепция Марру, заостренная против идеи объективного исторического знания, неизбежно вступает в противоречие с основными требованиями научности. Правда, Марру-историк выступает против излишнего скепсиса в отношении истории, но эти оговорки не спасают положения. Если объективное знание о прошлом невозможно и любая историческая интерпретация имеет субъективный характер, то история неизбежно оказывается основанной лишь на акте веры. Именно этот вывод и делает Марру-философ. «Самая сущность исторического знания», говорит он, состоит в том, что «оно не допускает того накопления вероятности, которое теоретически могло бы привести к видимой определенности; оно покоится в последнем счете на акте веры»¹.

Правда, Марру-историк снова оговаривается, что речь идет не о слепой религиозной вере, а скорее об интуитивном познании. «Акт исторической веры не должен быть произвольным, он включает рациональные *praeambula fidei* (предпосылки веры)»². Эта философская позиция, пишет он в своем ответе на критику со стороны известного историка позитивистской школы А. Пиганьоля, «не

¹ *H.-J. Marrou, De la connaissance historique*, p. 133—134.

² *Ibid.*, p. 135.

мешает мне вместе с Вами и против гиперкритиков типа Уотли признавать существование Наполеона или Цезаря, так же как ни один идеалист в практической жизни не усомнится в реальности внешнего мира»¹.

Но эти «разъяснения» также показывают, что теория Марру несовместима с практикой исторического исследования. Если вы признаете, что Наполеон или Цезарь объективно существовали и то, что наши знания об этих личностях соответствуют их действительной истории, то зачем говорить об «акте веры»? Если же вы считаете, что история есть дело веры, то зачем искать для этой веры «рациональные основания?»

Взгляды Марру неприемлемы даже для буржуазных историков, если только они хотят связать философскую теорию с исследовательской практикой. Известный историк позитивистской школы А. Пиганьоль писал об этой концепции: «Только я сам могу отказаться от своей приверженности к определенной вере, это зависит от моей воли... Но вы не имеете права отказаться признавать историческую истину; это точно, что орды Аттилы проникли вплоть до Шампани, что великие народные вожди, Тиберий Гракх, Цезарь были убиты, что судно, остатки которого обнаружены на острове Рион, транспортировалось в конце республиканской эпохи груз кампанского вина. Это истины, бесспорные для каждого... и вы не имеете права говорить о них как об актах веры»².

Доказывая, что историк не может обойтись без теоретического мышления, Марру пытается дать классификацию понятий, которыми пользуется современный историк. Однако и эта проблема рассматривается с позиций субъективного идеализма. Следуя за М. Вебером, Марру утверждает, что такие понятия, как «государство-город», «капитализм», — это не обобщения наиболее существенных свойств объективно существующих исторических явлений, а «чистые идеи», имеющие «строго номиналистический характер»³. Историков-марксистов, рассматривающих понятия общественных классов, производи-

¹ H.-J. Marrou, Lettre-réponse à A. Piganiol, «Revue de Métaphysique et de Morale», juillet-septembre 1955, p. 248—249.

² A. Piganiol, Ou'est-ce-que l'histoire?, «Revue de Métaphysique et de Morale», juillet — septembre 1955, p. 229.

³ H.-J. Marrou, De la connaissance historique, p. 164.

тельных сил, феодализма, капитализма и т. д. как отражение объективно существующих явлений, он обвиняет... в «настоящем идеалистическом отравлении». Что же касается «собственно исторических понятий», то они, по его мнению, также «не поддаются точному определению», они есть простые символы, с помощью которых историк вызывает перед глазами сложные исторические комплексы.

Таким образом, получается, что, с одной стороны, историк не может мыслить иначе, как понятиями, а с другой стороны, историческая реальность не может быть выражена в понятиях. История окончательно утрачивает научный характер, а исторический процесс становится окончательно непознаваемым. Проблема периодизации истории, по словам Марру, сводится к «вопросу об этикетках»; как ни построить периодизацию истории, она «никогда не станет определением сущностей»¹. «Объяснение» истории и ее «структурный анализ» становятся подсобными средствами «понимания». Любая историческая теория провозглашается мертвой схемой, а единственной реальностью оказывается индивидуальное человеческое существование, не поддающееся никакому обобщению в силу своей индивидуальности.

Доказывая, что история неразрывно связана с потребностями и запросами современного общества, Марру сознает опасность презентизма и полемизирует против Арона, Кроче, Хайдеггера и Сартра. Но главный огонь он направляет против марксистской историографии, которая будто бы не признает исторической истины иначе, как в связи с определенной конъюнктурой!²

При этом он замалчивает ленинские положения о связи партийности и объективности, ни слова не говорит о борьбе Коммунистической партии Советского Союза против ошибочного взгляда М. Н. Покровского на историю как политику, опрокинутую в прошлое, игнорирует бесспорные и значительные достижения советской историографии. Между тем хорошо известно, что партийность марксистской исторической науки не только не противоречит научной объективности, а, наоборот, предполагает

¹ *H.-J. Marrou*, *De la connaissance historique*, p. 168.

² *Ibid.*, p. 218.

ее. Как указывал В. И. Ленин, «объективист, доказывая необходимость данного ряда фактов, всегда рискует сбиться на точку зрения апологета этих фактов; материалист вскрывает классовые противоречия и тем самым определяет свою точку зрения. Объективист говорит о «непреодолимых исторических тенденциях»; материалист говорит о том классе, который «заведует» данным экономическим порядком, создавая такие-то формы противодействия других классов. Таким образом, материалист, с одной стороны, последовательнее объективиста и глубже, полнее проводит свой объективизм. Он не ограничивается указанием на необходимость процесса, а выясняет, какая именно общественно-экономическая формация дает содержание этому процессу, *какой именно класс* определяет эту необходимость... С другой стороны, материализм включает в себя, так сказать, партийность, обязывая при всякой оценке события прямо и открыто становиться на точку зрения определенной общественной группы»¹. В этой партийности — источник силы марксистской исторической науки, смело вскрывающей любые социальные противоречия и не боящейся сделать отсюда все необходимые выводы.

Умалчивая об этом и тенденциозно подбирая факты, характеризующие состояние советской исторической науки, Марру просто валит с больной головы на здоровую: не марксизм, а собственная философия Марру подрывает идею исторической истины.

Правда, Марру-историк всячески пытается уйти от этого вывода. «Человек науки, историк как бы послан своими братьями — людьми на поиски истины»², — пишет он. Но хотя Марру и признает, что история дает нам истину, из дальнейших его рассуждений выясняется, что *объективной* истины, которая была бы обязательна для всех, вообще не существует, даже в естествознании. Истина, которая познается физическими науками, по словам Марру, «не существует» для дикаря, для ребенка, для глупца и невежды, она существует только для сведущего физика³. Таким образом, «истина» оказывается делом субъективного усмотрения каждого

¹ В. И. Ленин, Соч., т. 1, стр. 380—381.

² Н.-Ж. Марру, De la connaissance historique, p. 213.

³ Ibid., p. 223.

отдельного человека, и историческая наука становится окончательно невозможной.

Разумеется, далеко не все буржуазные историки разделяют эти и подобные им взгляды. Ниже мы подробно остановимся на той полемике по вопросам философии и методологии истории, которая ведется внутри буржуазной историографии. Однако эти реакционные идеи, как видно даже из краткого обзора, являются достаточно типичными и распространенными и оказывают значительное влияние на обобщающие концепции буржуазных историков Запада.

Глава 7

ВОЗМОЖНА ЛИ ОБЪЕКТИВНАЯ ИСТИНА В ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКЕ

Центральной проблемой, вызывающей наиболее острые дискуссии среди современных буржуазных философов и историков, является проблема объективности исторических знаний. В буржуазной философско-исторической литературе сформулированы по этому вопросу различные точки зрения. Согласно одной из них история есть «чистое описание» прошлого и, чем меньше она связана с современностью, тем лучше. Буржуазные историки, выступающие за «чистую науку», уверяют, что они стоят «выше» классовой борьбы современного общества. С этой точки зрения «идеальный историк — это тот из людей, кто меньше всех подчинен истории; писать историю — значит отказаться творить ее»¹. Всякая попытка рассматривать историю с позиций современности, говорят такие историки, неизбежно означает модернизацию прошлого. Историк не должен искать в прошлом корни настоящего, иначе он постоянно будет повторять ошибку Васко да Гамы, принявшего индусский храм за христианскую церковь. История, по их мнению, никогда не повторяется, поэтому бессмысленно искать в ней какие-то «уроки». «Манера мыслить под влиянием настоящего, — пишет американский буржуазный историк Р. Скайлер, — всегда была и остается великим извратителем прошлого, главным источником анахронизма, величайшим врагом манеры мыслить исторически»². Толь-

¹ J. Laméere, *Reflexions sur l'histoire*, «Mélanges Georges Smets», Bruxelles 1952, p. 480.

² R. L. Schuyler, *Can History Educate? «The Making of Modern Europe»*, New York 1953, p. 6.

ко повернувшись спиной к настоящему, ученый может понять историческое прошлое.

Несостоятельность этой точки зрения неопровержимо доказывается всем развитием исторической науки. Как бы ни старался историк избежать влияния современной политики, он все равно исходит (сознательно или бессознательно) из современных условий, ибо историк живет не в прошлом, а в настоящем. Он при всем желании не может рассматривать события прошлого так же, как это делали их участники, хотя бы потому, что он знает последствия этих событий, неизвестные современникам. Папа Лев X усматривал в деятельности Лютера очередную «монашескую ссору», но может ли ограничиться этим современный историк, знающий последствия лютеровской реформации? Столь же невозможно в истории и абсолютное беспристрастие. Объективистские концепции только маскируют неизбежную партийность исторической науки, но не устраняют ее.

Исследуя природу исторического знания, буржуазные историки, хотя бы они этого или нет, постепенно приходят к выводу о том, что это знание, как и всякое другое, детерминировано современностью. Историк живет в настоящем, и его интересы как исследователя определяются в конечном счете потребностями этого настоящего, как единственной реальности, от которой он может отправляться.

Современность детерминирует историческое сознание прежде всего в том отношении, что она ставит перед историком именно те вопросы о прошлом, которые наиболее важны в настоящий момент. Речь идет, конечно, не о конкретных темах специальных исследований, а об общем направлении исторической мысли. Так, рост буржуазного классового самосознания побудил историков периода Реставрации рассматривать всю историю как историю борьбы между третьим сословием и дворянством. Развитие капитализма, обнажившего экономический базис исторического процесса, вызвало к жизни социально-экономическую историю. С другой стороны, так называемая генеалогическая история, имевшая широкое распространение в период, когда для феодального дворянства представлялось практически важным установить роль тех или иных феодальных семей в истории государства, сейчас по существу сошла на нет и сохра-

няется лишь как один из элементов социальной истории. Детерминируя общее направление исторических исследований, современность в конечном счете определяет и их методологию, а также их техническую оснащенность, что, между прочим, имеет место во всех науках.

Действительная проблема возникает тогда, когда от анализа предпосылок исторического исследования мы переходим к изучению его содержания: в какой мере само содержание исторических трудов зависит от современного историку состояния общества?

Давно уже замечено, что истины, которыми оперирует история, содержат в себе гораздо больший момент относительности, релятивности, чем истины точных наук. Истории и естествознанию общи все те моменты, которые делают относительным каждый достигнутый в данный момент уровень познания: неизбежность открытия новых фактов, прогрессирующее углубление познания уже известного материала и т. д. Но, кроме того, истории присущи свои дополнительные трудности.

Одна из этих трудностей состоит в том, что в истории человеческого общества отсутствует простое повторение явлений. Познание поэтому, как указывал Энгельс, «носит здесь по самой сути дела относительный характер, так как ограничивается выяснением связей и следствий известных общественных и государственных форм, существующих только в данное время и у данных народов и по своей природе преходящих. Поэтому, кто здесь погонится за окончательными истинами в последней инстанции, за подлинными, вообще неизменными истинами, тот немногим поживится,— разве только банальностями и общими местами худшего сорта, вроде того что люди в общем не могут жить не трудясь, что они до сих пор делились большей частью на господствующих и подчиненных, что Наполеон умер 5 мая 1821 г. и т. д.»¹

Вторая особенность исторического знания состоит в том, что здесь сложнее, чем в естествознании, решается проблема соотношения объекта и субъекта. История общества, по словам Энгельса, отличается от истории природы только как процесс развития самосознательных организмов². Говоря о методологических особенно-

¹ Ф. Энгельс, Анти-Дюринг, стр. 84.

² См. Ф. Энгельс, Диалектика природы, стр. 188.

стях политической экономии, Маркс писал: «Как вообще во всякой исторической, социальной науке, при развитии экономических категорий нужно постоянно иметь в виду, что как в действительности, так и в голове здесь дан субъект,— в данном случае современное буржуазное общество,— и что категории выражают поэтому формы бытия, условия существования, часто только отдельные стороны этого определенного общества, этого субъекта, и что поэтому [политическая экономия] *в научном отношении* никоим образом не начинается только там, где о ней как таковой идет речь»¹.

Изучая историю прошлого, человечество изучает собственную историю, и в этом смысле историческая действительность совпадает с историческим сознанием.

Историк, рассматривая прошлое, в то же время сам находится в непрерывном потоке истории. Он расценивает события прошлого в свете тех последствий, которые дали эти события ко времени жизни историка. Но ведь данное, современное положение тоже не является окончательным, и заранее можно сказать, что следующие поколения увидят в прошлом и нечто такое, чего мы еще не видим.

Историк видит прошлое (если речь идет не о вещественных данных) не своими глазами, а глазами современников и очевидцев этих событий. Их показания являются источником историка. Естественно, что, чем дальше в прошлое уходит историк, тем сложнее становится проблема проверки источников. Но, с другой стороны, рассматривая события прошлого с высоты современности, историк видит отдаленные последствия этих событий, которых при всем желании не могли увидеть современники. Это позволяет ему глубже понять значение этих событий.

Современники Французской буржуазной революции XVIII в. непосредственно переживали ее, каждое событие было для них реальной действительностью, наполненной биением жизни, которую не в состоянии полностью воссоздать современный историк. Но, будучи участниками событий и не зная общих законов истории, они видели их весьма односторонне. Возможные последствия и историческое значение происходящих

¹ К. Маркс, К критике политической экономии, стр. 220.

событий они могли только предполагать. Только последующим поколениям стало ясно, что революция дала жизнь новому, буржуазному обществу. Дальнейшая эволюция этого общества *непосредственно* уже не была связана с революцией 1789—1794 гг., но тем не менее каждый существенный сдвиг в развитии общества прибавлял какой-то новый штрих к пониманию революции. Уже в наполеоновскую эпоху было видно, что революция превратила полукрепостных крестьян в свободных земельных собственников. Это был несомненный прогресс. Но к середине XIX в. выяснилась и обратная сторона медали: крестьянская парцелла оказалась удобной формой для порабощения крестьянина капиталом, со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Историческое познание неизбежно имеет ретроспективный характер; оно восходит от настоящего к прошлому, от следствия к причине. Поэтому выводы историка зависят не только от изучаемого им материала, но и от той перспективы, в которой этот материал рассматривается. Изменение всемирно-исторической перспективы неизбежно влечет за собой существенный пересмотр исторических концепций. Это делает познание любого исторического процесса безграничным, а каждую ступень этого познания — относительной, не окончательной. Маркс указывал, что «так называемое историческое развитие поконит вообще на том, что последующая форма рассматривает предыдущую как ступень к самой себе и всегда понимает ее односторонне, ибо лишь весьма редко и при вполне определенных условиях она бывает способна к самокритике...»¹

Маркс, Энгельс, Ленин исчерпывающе показали теоретическую несостоятельность и политическую реакционность буржуазного объективизма и поставили проблему взаимосвязи истории с жизнью, с современной политикой, с классовой борьбой. Однако буржуазная философия истории эпохи империализма не только приписывает себе открытие социальной обусловленности исторического мышления, но и, полемически заостряя против марксизма решение поставленных вопросов, доводит их до абсурда. При этом борьба идет по трем

¹ К. Маркс, К критике политической экономии, стр. 219.

основным вопросам: 1) имеет ли историческая наука объективный, независимый от сознания историка предмет исследования и применима ли к ней материалистическая теория отражения; 2) каково соотношение абсолютной и относительной истины в истории; 3) может ли историческая наука, будучи партийной, вместе с тем давать объективно истинные знания. Эти вопросы мы и рассмотрим.

Предмет исторической науки. Что такое исторический факт?

Главной предпосылкой субъективистской философии истории является сознательное или бессознательное отождествление исторического процесса с историческим познанием и сведение первого ко второму. Этот тезис прямо формулирует Джентиле, из него исходит философский иррационализм, на нем базируется презентистская методология.

Хотя это отождествление часто преподносится как чисто гносеологический прием, оно в действительности покоится на представлении, что исторический процесс есть совокупность действий отдельных индивидов, в которой отсутствует повторяемость и объективная закономерность. При таком понимании исторического процесса прошлое неизбежно предстает как нечто нереальное, так как составляющие его индивиды безвозвратно исчезли, и, следовательно, наши исторические представления не могут быть отражением несуществующего прошлого, а являются лишь проекцией наших собственных взглядов, стремлений и чаяний. «Перспективность» исторического знания становится в этом случае тождественной его субъективности, а проблема объективной истины полностью снимается.

Но такое понимание исторического процесса глубоко ошибочно. Хотя в истории общества действуют люди, одаренные сознанием и преследующие свои определенные цели, эти индивидуальные действия складываются в известную объективную систему общественных отношений, развивающихся по своим собственным законам, не зависящим от воли и сознания людей (хотя они являются законами человеческой деятельности и только

в ней и проявляются). Именно эта объективная система общественных отношений в ее поступательном развитии составляет предмет изучения общественных, исторических наук.

В. И. Ленин, критикуя богдановскую теорию «тождества» общественного бытия и общественного сознания, писал, что исторический материализм «признает общественное бытие независимым от общественного сознания человечества. Сознание и там и тут есть только отражение бытия, в лучшем случае приблизительно верное (адекватное, идеально-точное) его отражение»¹. «Самая высшая задача человечества — охватить эту объективную логику хозяйственной эволюции (эволюции общественного бытия) в общих и основных чертах с тем, чтобы возможно более отчетливо, ясно, критически приспособить к ней свое общественное сознание и сознание передовых классов всех капиталистических стран»².

Конечно, противопоставление общественного сознания общественному бытию является относительным, правомерным лишь в пределах основного гносеологического вопроса. При изучении истории общества нельзя не учитывать того, что само общественное сознание есть необходимый момент общественно-исторической практики человечества. Общественные идеи, правильно отражающие потребности развития общественного бытия и овладевшие массами, сами становятся материальной силой и претворяются в жизнь в определенных отношениях, учреждениях и нормах коллективного поведения. Это и есть «совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности», которое Маркс называл *«революционной практикой»*³ и из которого исходит любая общественная наука.

Материалистическое решение основного вопроса философии имеет решающее значение для понимания реальной диалектики исторического мышления. Прежде всего оно дает ключ к пониманию соотношения прошлого и настоящего, к решению столь затруднительной для субъективистов «проблемы» объективности исторического прошлого.

¹ В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 312.

² Там же, стр. 311.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 3, стр. 2.

«Объективность» исторического прошлого нельзя, конечно, понимать в том смысле, что оно «существует» где-то рядом или позади современной действительности. Прошлое в силу самого определения — это то, что прошло и чего, следовательно, больше не существует. И тем не менее это «несуществующее» прошлое существует. Прежде всего оно живет в настоящем, которое унаследовало все прочное, что в нем было. При этом особенно важно подчеркнуть, что прошлое живет в настоящем даже независимо от того, хочет или не хочет того нынешнее поколение и сознает оно это или не сознает. В истории нашей советской культуры был кратковременный период, когда некоторые «теоретики» литературы (пролеткультовцы) пропагандировали полный отказ от классического наследия прошлого. Эти высказывания принесли большой вред нашей литературе, но можно ли сказать, что в эти годы советская культура и на самом деле была оторвана от культуры прошлого? Нет, конечно, ибо культура может развиваться только на том материале, который подготовлен для нее прошлым, что бы ни говорили по этому поводу отдельные деятели культуры. Тем более верно это в отношении материального производства. Исторический процесс есть прежде всего практический процесс, и человечество может творить историю настоящего и будущего, опираясь на прошлое, даже и не зная до конца истории этого прошлого или имея о нем превратное представление (хотя, разумеется, в этом случае ему придется проделать много «лишней» работы, заново «открывать» то, что давно уже известно).

Прошлое, далее, оставило о себе многочисленные материальные памятники, которые становятся историческими источниками, когда их начинает исследовать историк. И сами эти памятники, будут ли то письмена майя или пирамида Хеопса, существуют вполне реально, независимо от сознания историка.

Если даже в современном историческом развитии общественное сознание не тождественно общественному бытию, а выступает лишь как отражение последнего, то тем более бессмысленно говорить о тождестве современной исторической мысли и исторического прошлого человечества. Каждому данному поколению вся предшествующая история дается как объект, как нечто не-

зависимое от деятельности этого поколения. Люди не вольны «выбирать» себе прошлое. Познание прошлого является важным фактором исторического творчества в настоящем, от него во многом зависит будущее, но по отношению к прошлому его функция ограничивается отражением того, что уже было, что уже объективировалось в определенных отношениях, учреждениях и событиях. Поэтому ленинская теория отражения применима к истории в той же самой мере, как к любой другой науке.

Но, поскольку мы признаем, что история общества есть объективный, закономерный процесс, развертывающийся независимо от нашего сознания, мы неизбежно должны признать и то, что при всей сложности и противоречивости исторического познания, при всей его затемненности всякого рода привходящими моментами оно есть отражение этого процесса. Возникает, однако, вопрос: может ли такое отражение претендовать на объективную истинность? Историки-релятивисты, не подвергая, на первый взгляд, сомнению реальность самих исторических событий и опираясь лишь на внутреннюю противоречивость исторического знания, утверждают, что сколько-нибудь адекватное отражение прошлого принципиально невозможно.

Вот что пишет по этому поводу Ч. Бирд. Он констатирует, что все историки заняты поисками истины. «Но возможно ли для людей освободиться от всех расовых, половых, классовых, политических, социальных и местных пристрастий и рассказать истину об истории, какой она в действительности была?» Может ли эта «благородная мечта» об объективной истории реализоваться на деле? Бирд отвечает на эти вопросы отрицательно, при этом он рассуждает следующим образом. То, что история прошлого существует вне сознания современного историка,— это лишь «точка зрения здравого смысла», однако историк не является наблюдателем прошлого. Он не может видеть его объективно, как химик видит свои пробирки и приборы. Историк должен «видеть» историческую действительность через посредство документации. Но исторические документы неизбежно неполны, многие события и люди не находят в них достаточного отражения. Кроме того, историк никогда не в состоянии собрать всю документацию. «Отсюда сле-

дует, что действительность как целое фактически непознаваема для историка, как бы он ни был трудолюбив, осторожен и тщателен в своих исследованиях». Исторические события и личности, по словам Бирда, по самой своей природе предполагают этические и эстетические оценки их. Они существенно отличаются от событий, которые изучают физика и химия и которые допускают нейтральность со стороны «наблюдателя». Поэтому всякая историческая концепция является интерпретацией прошлого, она предполагает какие-то трансцендентные нормы или ценности. Далее, рассуждает он, историк никогда не может полностью освободиться от взглядов своего времени. Даже Ранке, которого буржуазные историки представляют как образец объективности, в действительности имел свои политические и религиозные взгляды, и его работы написаны «с точки зрения консервативной реакции в Европе». Наконец, и в выборе темы, и в отборе материала, и в его подаче всегда (сознательно или бессознательно) сказывается индивидуальное «я», личность самого историка¹. Отсюда Бирд делает вывод о том, что в истории объективная истина невозможна.

В аргументации Бирда ясно выступают следующие основные моменты: 1) в истории невозможно непосредственное наблюдение; 2) здесь приходится сталкиваться с неизбежной неполнотой данных; 3) исторический материал имеет субъективный характер, и поэтому невозможно беспристрастное к нему отношение.

По первому вопросу следует заметить, что косвенный опыт, на котором в первую очередь базируется историческое знание, не является чем-то специфическим только для него. На данных косвенного опыта основывается значительная часть всех человеческих знаний, и это отнюдь не делает их сомнительными и недостоверными. Химик-экспериментатор действительно «видит» свои пробы. Но физик (или химик)-теоретик уже весьма далек от такой элементарной наглядности. Тем более невозможна непосредственная экспериментальная проверка выводов в общественных науках, даже если они занимаются самыми современными проблемами.

¹ См. Ch. Beard, *That Noble Dream*, «American Historical Review», v. XLII, № 1, October 1935, p. 76—84.

Не случайно политическая экономия базируется не столько на непосредственном наблюдении, которое может охватить лишь очень узкий круг явлений, сколько на статистике, представляющей уже определенное обобщение исторического опыта. Это создает известные трудности, но насколько не подрывает самой возможности объективного знания, ибо научное источниковедение вооружает ученого целым рядом приемов, которые позволяют ему путем анализа самого документа и сопоставления его с другими источниками более или менее точно определить степень его надежности и достоверности. Далее, привлекая данные археологии, исследуя памятники материальной культуры, история получает в свое распоряжение такие источники, которые в отличие от источников повествовательных сами по себе не содержат никакой тенденциозности и исследование которых допускает такие же точные методы, какие применяются современным естествознанием.

Второй аргумент Бирда — неизбежная неполнота исторических данных — также неубедителен. Разумеется, историк не может воссоздать во всех деталях все историческое прошлое. Такая задача невыполнима. Но она и не стоит перед исторической наукой. Да и любая другая наука не стремится описывать все подряд. В. И. Ленин указывал, что сумму всех многообразных «изменений во всех их разветвлениях не могли бы охватить в капиталистическом мировом хозяйстве и 70 Марксов. Самое большее, что открыты *законы* этих изменений, показана в главном и в основном *объективная* логика этих изменений и их исторического развития...»¹

Когда говорят, что историческая наука дает объективную истину, то вовсе не имеют в виду абсолютно точное, исчерпывающее описание действительности. Речь идет лишь о приблизительно верном отображении наиболее существенных сторон и черт изучаемого процесса. То, что мы никогда не будем знать всех деталей этого процесса, вовсе не колеблет достоверность известных нам фактов так же, как в обыденной жизни я не стану подвергать сомнению известный мне факт, что Н. Н. является профессором истории, только потому, что я не читал всех сочинений Н. Н.

¹ В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 311.

Современные релятивисты стремятся доказать, что в истории нет объективного различия между «существенным» и «несущественным», что все подобные категории не только относительны (это соответствует истине), но и просто условны. Отсюда делается вывод, что историк, отбирающий «существенные» факты и отбрасывающий «несущественное», действует произвольно или руководствуясь некими «трансцендентными ценностями», лежащими вне самой истории. Однако стоит обратиться к практике исторического исследования, чтобы стала очевидной несостоятельность этой концепции.

Историк действительно может выбрать любой объект исследования и рассматривать его в любом аспекте в зависимости от характера своих интересов — в этом выражается целенаправленность исторического познания. Но, определив предмет исследования, историк не может произвольно устанавливать его внутренние связи. Любой факт имеет бесчисленное множество аспектов. Но историк имеет дело не с изолированным фактом, а с фактом, находящимся в определенной причинной связи с другими. Ученый, исходя из своего исследовательского интереса, не создает эти связи, а только фиксирует, отображает их.

«Существенен» или нет данный факт для данного исследования, зависит не от произвола историка, а от объективной связи явлений. Исследователь истории политического строя Англии не может не упомянуть парламентскую реформу 1867 г., которая не существенна для историка музыки.

Историк, таким образом, действительно отбирает факты, но этот «отбор», будучи сам по себе субъективным (поэтому в нем возможны ошибки, пристрастность, односторонность и т. д.), не является произвольным, но осуществляется (во всяком случае должен осуществляться) в соответствии с объективной взаимосвязью исторических явлений. И чем полнее и глубже сумеет историк отобразить существенные связи изучаемых им процессов, тем ближе к истине будет его труд.

Чтобы подкрепить свои релятивистские выводы, буржуазная философия истории уделяет большое внимание «критике» понятия «исторического факта». Этот вопрос следует рассматривать более подробно.

Одним из первых проявлений кризиса исторической мысли было, как мы видели, скептическое отношение к возможности объективных исторических обобщений, сочетавшееся с наивной верой в незыблемость и достоверность единичных фактов. С недоверием относясь ко всякого рода обобщающим концепциям, историк в то же время нисколько не сомневался в объективной реальности тех «фактов», которые он «собирал» и «описывал». От документа — к факту, от факта — к обобщению — так рисовался путь исторического исследования историку позитивистской школы. Последующее развитие науки показало недостаточность, односторонность такого подхода.

Прежде всего с развитием исторической науки усложнилось само понятие «исторического факта». Если раньше наука сталкивалась преимущественно с единичными событиями, то теперь историку приходится все больше иметь дело с процессами и отношениями. Такие «факты», как движение цен, дифференциация общественных классов, концентрация земельной собственности, первоначальное накопление и т. п., нельзя уже представить как нечто совершенно единичное, однократное, что может быть описано без помощи «теоретических обобщений». Зависимость между «фактами» и «обобщениями» оказалась взаимозависимостью, выяснилось, что не только обобщения невозможны без фактов, но и, наоборот, не существует научных фактов, которые не содержали бы в себе элемент обобщения. С разрушением же идеи независимого, самодовлеющего «факта-в-себе» должна была неминуемо рухнуть теория, согласно которой историк может обходиться без теоретического мышления. «Исторический факт» оказался в известном смысле не только предпосылкой исследования, а и его результатом.

С усложнением проблематики исторического исследования были подвергнуты теоретическому анализу и так называемые «элементарные факты», т. е. единичные события. Оказалось, что и эти «элементарные факты» не так уж элементарны, что каждый из них представляет собою сложный комплекс событий, процессов и отношений, которые в свою очередь можно разлагать до бесконечности. «Элементарный факт» оказался таким же бесконечным и неисчерпаемым, как вся всемирная история.

Наконец, семантический анализ слова «факт» показал, что оно употребляется в различных смыслах. В одних случаях слово «факт» употребляется как синоним слова «событие» («битва при Ватерлоо — исторический факт»), в других — как синоним слов «свидетельство», «материал» («собирать факты о французской революции»), в третьих — как подтверждение истинности данного суждения («этот рассказ основан на фактах»)¹.

Эти трудности философского порядка и дали повод буржуазным историкам-релятивистам поставить под сомнение само понятие исторического факта. Особенно характерны в этом смысле работы К. Беккера.

Высмеивая представление о прошлом как о некоей самодовлеющей реальности, Беккер отвергает существование «твердых фактов», на которых историк может основать свое изложение. «Благодаря такому выражению, — писал он, — исторические факты стали в конце концов казаться чем-то прочным, реальным и вещественным, как физическая материя, чем-то обладающим определенной формой и ясными, устойчивыми очертаниями, как кирпичи и другие строительные материалы; так что мы можем легко представить историка, который спотыкается в прошлом, ушибая свои ноги о незамеченные им твердые факты»².

Для доказательства своего взгляда Беккер ссылается на сложность понятия факта. Возьмем, например, пишет он, такой бесспорный факт: «в 49 г. до н. э. Цезарь перешел через Рубикон». На первый взгляд, говорит Беккер, он не вызывает никаких сомнений. Но стоит нам поставить несколько вопросов (сколько людей было с Цезарем? Сколько времени заняла переправа? Что при этом думали и говорили ее участники? и т. п.), как выясняется, что так называемый «элементарный факт» в действительности представляет собой обобщение множества более мелких фактов, о которых историк ничего не знает. Но дело не только в самом событии.

Много людей переходило Рубикон и до и после Цезаря, рассуждает далее Беккер; но только переход Цезаря имеет историческое значение, и это «значение» не

¹ См. *P. Gardiner*, *The Nature of Historical Explanation*, p. 73—76.

² *C. L. Becker*, *What Are Historical Facts?* «*The Western Political Quarterly*», v. VIII, № 3, September 1955, p. 327.

содержится в самом событии. Оно есть нечто символическое, и, следовательно, «исторический факт» — это не объективная реальность, а лишь символическое обозначение бесконечно сложной исторической действительности.

«Простой исторический факт,— заключает он,— ока-
зывается, не есть нечто твердое и холодное, с ясным
контуром и измеримой плотностью, как кирпич. Он есть,
насколько мы способны познать его, только символ,
простая формулировка, являющаяся обобщением тыся-
чи и одного простейшего факта, которые нам в данный
момент не требуются, и само это обобщение мы не мо-
жем использовать в отрыве от более широких фактов и
обобщений, которые он (этот факт) символизирует»¹.

Если так обстоит дело с простейшими фактами, про-
должает Беккер, то тем более нельзя говорить о реаль-
ности сложных явлений, например немецкой общины-
марки. Представление историков о марке — это «миф,
который не соответствует никакой реальности»². Беккер
даже не пытается определять «такую иллюзорную и не-
уловимую вещь», как исторический факт. «Опасно даже
говорить,— пишет Беккер,— что он (факт.— И. К.) яв-
ляется истинным или ложным. О символе можно без-
опасно сказать лишь, что он является более или менее
подходящим»³.

Поскольку исторический факт есть только символ,
лишенный объективной реальности, он может существо-
вать только в сознании историка. Беккер так и пишет:
«Исторический факт находится в чьем-нибудь сознании
или нигде»⁴. Возьмем, например, следующий факт:
«Авраам Линкольн был убит 14 апреля 1865 г.» То, о
чем говорит этот факт, было действительным происше-
ствием в апреле 1865 г. Но сейчас это уже не реальное
событие, от него остались одни воспоминания, которые
существуют лишь постольку, поскольку они находятся
в чьем-то сознании.

Но «если исторический факт находится в форме об-
раза в чьем-то сознании, следовательно, он является

¹ C. L. Becker, What Are Historical Facts? «The Western Political Quarterly», v. VIII, № 3, September 1955, p. 329.

² Ibid., p. 330.

³ Ibidem.

⁴ Ibid., p. 331.

современным, частью настоящего»¹. Он происходит в живом, современном сознании историка и изменяется вместе с ним. Таков логический вывод исторического релятивизма.

Исторический факт, таким образом, окончательно утрачивает свою реальность, а с ним вместе ликвидируется и историческая наука. Вся история оказывается продуктом субъективного усмотрения, поэтому «каждый человек — свой собственный историк», и бессмысленно спорить, какая из бесчисленных точек зрения истинна, а какая ложна.

Презентистская концепция Беккера наглядно показывает опасность исторического релятивизма. По сути дела речь в ней идет о том, что не существует изолированных исторических фактов, ибо каждый отдельный факт есть часть конкретного целого, и, с другой стороны, любое целое всегда можно разложить на бесконечное множество составных частей. Этот вывод имеет важное значение для критики плоской фактографии, поскольку он доказывает принципиальную невозможность противопоставления научных фактов обобщениям и выводам.

Но под влиянием философского идеализма Беккер делает отсюда неправильные выводы. Вместе с метафизической изолированностью от прочих явлений он лишает исторический факт его объективной реальности. Исторический факт оказывается у него простым «символом», лишенным всякого объективного содержания. Так еще раз подтверждается ленинское положение, что «принцип *релятивизма*, относительности нашего знания... — *при незнании диалектики* — неминуемо ведет к идеализму»².

Американский буржуазный историк Г. Э. Барнес писал об этих выводах Беккера, что они «столь же радикально подрывают краеугольные понятия Ранке и его последователей, как Эйнштейн, Планк, Шредингер и Гейзенберг подорвали старую физику от Ньютона до Гельмгольца»³. Но куда ведет эта концепция?

Признание относительности исторического факта и его связи с другими фактами приводит Барнеса, как

¹ C. L. Becker, What Are Historical Facts? «The Western Political Quarterly», v. VIII, № 3, September 1955, p. 332.

² В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 295.

³ H. E. Barnes, A History of Historical Writing, p. 268.

и Беккера, к выводу о непознаваемости истории. Здесь получается своеобразный круг: сначала делают вывод о непознаваемости целого, поскольку не изучены все его составные части, а затем, обнаружив, что все составные части неразрывно связаны с целым, приходят к выводу, что они также непознаваемы, так как неизвестно целое.

Физики-идеалисты, разложив атом, пришли к выводу, что исчезла сама материя. Историки-идеалисты, раскрыв сложность структуры исторического факта, пришли к выводу, что не существует никакой исторической реальности, что исторические факты суть продукт сознания историка. Историки, рассуждают они, говорят о сражениях, революциях и т. п., но ни один человек не наблюдал сражения как такового. Каждый его участник видел только какие-то ограниченные временем и местом эпизоды. Фабрицио дель Донго был участником битвы при Ватерлоо. Но он не видел ничего, кроме отдельных схваток. Не видел битвы и Наполеон, потому что и его кругозор был ограничен рамками его собственных переживаний. Что же такое «битва при Ватерлоо»? Это только продукт «исторического сознания», абстракция, которую каждый историк создает по-своему.

Несостоятельность всей этой аргументации очевидна. Мысленное разложение целого на его составные части вовсе не означает уничтожения целого. Точно так же признание противоречия между ограниченностью непосредственного опыта и знаний каждого человека в отдельности и безграничностью человеческого познания вообще вовсе не должно вести к агностицизму и скептицизму.

Непосредственные чувственные восприятия каждого человека в каждый данный момент неизбежно ограничены, и если абсолютизировать эту черту, то придется признать, что никто не может увидеть целиком не только сражение или другое большое событие, но даже коробку спичек, так как в каждый данный момент она обращена к нему лишь какой-то одной определенной стороной. Находясь в дремучем лесу, вы воспринимаете только отдельные деревья. Значит ли это, что «лес» есть лишь продукт вашего воображения? Когда вы вплотную рассматриваете писаную масляной краской картину, вы видите только отдельные мазки. Чтобы увидеть картину как целое, нужно немного отойти

от нее. Но значит ли это, что картину создает ваше мышление, а не то самое сочетание красок, в котором вы вблизи не заметили никакого смысла? Достаточно поставить эти вопросы, чтобы убедиться в том, что отдельное, единичное (а только оно доступно непосредственному чувственному восприятию) не может быть оторвано от общего, и наоборот.

Если первой причиной субъективистской трактовки понятия исторического факта является непонимание буржуазными историками диалектики общего и отдельного, целого и части, то вторая причина этой концепции состоит в отождествлении производимой историком констатации исторического факта с самим констатируемым событием. Беккер противопоставляет «историческую реальность» «писаной истории», но он не видит перехода от первой ко второй, поэтому он отрицает «историческую реальность», объявляет ее принципиально непознаваемой и провозглашает «суждение факта» единственной основой исторического мышления. Между тем констатация исторического факта и самый этот факт (событие) далеко не одно и то же.

Суждения историков, как обобщающего характера, так и констатирующие отдельный, единичный факт, неизбежно содержат определенный субъективный момент и претерпевают определенные изменения, по мере того как расширяются и углубляются наши знания. Недаром Энгельс писал, что «единство понятия и явления выступает как процесс по существу бесконечный...»¹ Сами же исторические факты, т. е. объективно имевшие место в прошлом события, не зависят от «исторической мысли». Напротив, эта мысль будет истинной лишь в том случае, если она правильно, адекватно отображает историческую действительность. Как пишет Мао Цзэдун, ««реальные факты» — это все объективно существующие предметы, явления; «подлинная сущность» — это внутренняя связь, то есть закономерность всех объективно существующих предметов, явлений; «раскрывать» — это значит изучать»².

Субъективизм в методологии буржуазных историков тесно связан с их идеалистическим взглядом на сущ-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные письма, стр. 484.

² Мао Цзэдун, Избранные произведения в четырех томах, т. 4, ИЛ, М. 1953, стр. 32.

ность и ход исторического процесса. Для историка-материалиста сознание исторических деятелей прошлого есть отражение их общественного бытия, которое в первую очередь и подлежит изучению. Для буржуазного историка главной движущей силой истории является сознание, а все экономические процессы, политические учреждения и исторические события суть лишь материализация человеческих мыслей. При таком понимании предмета истории любое историческое событие расценивается не по своим объективным последствиям, а с точки зрения того, как воспринимали его современники. Весьма характерны в этом смысле рассуждения французского буржуазного историка Леви-Брюля в статье «Что такое исторический факт?»¹

Исторический факт в понимании Леви-Брюля — явление чисто духовное, и поэтому он приобретает смысл лишь в силу приписываемого ему значения. «Именно мнение, установившееся на его счет, конституирует его исторический характер»². Природа же самого этого факта мало существенна. Возьмем, говорит Леви-Брюль, такой пример. При жизни человека считали выдающимся политиком, а после его смерти выяснилось, что на деле он был ничтожеством. Что важнее для историка? Очевидно, то, что считали современники. В истории известны самозванцы, которые заставляли современников поверить в свои царственные права. Для историка опять-таки важнее, что думали по этому поводу современники, чем то, имел ли этот человек в самом деле законные права на престол. Или взять историю религии. Просветители страстно разоблачали религиозные мифы, усматривая их происхождение в фальсифицированных фактах. «Для современного ученого, напротив, самый факт (подделки, фальсификации и т. д. — И. К.) неинтересен, поскольку истинная причина мифа заключена в психологическом расположении масс, среди

¹ *H. Lévy-Bruhl*, Qu'est ce que le fait historique? «Revue de synthèse historique», t. 42, décembre 1926. В 1949 г. Л. Февр, солидаризируясь с этой «интересной статьей», выражал сожаление, что она не привлекла достаточного внимания (*Combats pour l'histoire*, p. 431). Высоко оценивает ее и А. Мэппу (*De la connaissance historique*, p. 179).

² *H. Lévy-Bruhl*, Qu'est ce que le fait historique? «Revue de synthèse historique», t. 42, p. 55.

которых он распространился». Поэтому ученый «изучает распространенные верования, не слишком интересуясь их реальным субстратом. Миф существует сам по себе, какова бы ни была причина (часто незначительная), которая его породила»¹. Из этого Леви-Брюль делает вывод о том, что факты, с которыми имеет дело историк,— это не сами события и исторические личности, а те представления, которые складывались о них у современников независимо от истинности этих представлений. «Если эти представления и обманчивы с психологической точки зрения, то исторически только они и верны. Можно даже идти дальше и утверждать, что собственным предметом изучения истории являются не столько факты сами по себе, сколько те коллективные мнения, которые вокруг них образуются. Всякий раз, когда имеется налицо расхождение или несогласованность между реальным фактом и образом этого факта, сложившимся в умах, историк должен основываться на этом последнем»². Леви-Брюль поэтому определяет исторический факт как «любой факт прошлого, как он отражен в коллективном сознании; историческое значение этих фактов измеряется влиянием, которое они имели на последующие факты того же порядка»³.

Ошибочность этой концепции в том, что Леви-Брюль всю историческую действительность растворяет в человеческом сознании. Конечно, нельзя отрицать того, что общественные идеи могут играть большую историческую роль безотносительно к их фактической правильности. Иллюзии, которые в силу тех или иных причин овладевают массами, становятся серьезной исторической силой, и их необходимо рассматривать как вполне реальные исторические факты. Показывая фантастичность религиозных догм, мы в то же время подчеркиваем огромную роль, которую религия играла, например, в средние века. Не безразлично для историка и то, как оценивали то или иное событие современники, хотя бы эта оценка оказалась в дальнейшем ошибочной.

¹ *H. Lévy-Bruhl*, Qu'est ce que le fait historique? «Revue de synthèse historique», t. 42, p. 55—56.

² *Ibid.*, p. 55.

³ *Ibid.*, p. 59.

Но это не освобождает историка от обязанности выяснить действительные исторические факты. Иначе история сведется к пересказу иллюзий и заблуждений людей различных эпох. Показывая социальное значение христианства, историк не только не обязан сам уверовать в миф о Христе, но, напротив, должен научно разобрать его. Стать на точку зрения Леви-Брюля — значит фактически ликвидировать историческую науку, превратить ее в простое собрание иллюзий прошлого и настоящего.

История и современность. Партийность и объективность

Как было показано выше, одним из основных аргументов презентизма является ссылка на ретроспективность исторического знания. Раз историк отправляется от настоящего, раз сдвиги в современной истории обуславливают сдвиги в исторических концепциях, следовательно, в истории все относительно и не может быть никакого прогресса и накопления знаний. Одна концепция сменяет другую, и только, — таков вывод современного релятивизма.

Но из того, что историк при исследовании прошлого исходит из потребностей настоящего, вовсе не вытекает, что он переносит на прошлое характерные черты настоящего, ни тем более, что все его выводы носят субъективный характер. Настоящее ставит перед историком лишь вопрос. Ответ на этот вопрос дает изучение прошлого. Если бы дело обстояло иначе, то отпала бы самая необходимость в исторической науке: чего ради тратить время и силы, если результат исследования известен заранее?

Материалистическая диалектика решительно осуждает всякую модернизацию истории, стирающую качественную грань между прошлым и настоящим. Высшая форма общества, из которой историк исходит, помогает понять низшую лишь при том условии, что прослеживается линия развития, включающего в себя не только преемственность, но и количественные и качественные различия. Указывая, что капиталистическая экономика

дает ключ к пониманию античной экономики, Маркс тут же добавлял: «Но вовсе не в том смысле, как это понимают экономисты, которые стирают все исторические различия и во всех общественных формах видят формы буржуазные. Можно понять оброк, десятину и т. д., если известна земельная рента, однако нельзя их отождествлять с последней»¹.

Гносеологический релятивизм тесно связан с отрицанием поступательного характера исторического процесса. Если, как утверждают многие современные буржуазные историки, исторический процесс есть простое изменение, в котором отсутствует момент прогресса и каждый последующий этап не стоит выше предыдущего, исторический релятивизм неизбежен, ибо каждая новая точка зрения есть точка зрения нового настоящего, а это настоящее в свою очередь не выше предыдущего.

Исторический материализм, напротив, исходит из того, что общественное развитие носит поступательный характер и каждая закономерная ступень этого развития, будучи сама по себе относительной и преходящей, стоит в генетическом ряду выше предыдущей. А если это так, то само изменение взглядов на историческое прошлое является не случайным и произвольным, а закономерным и необходимым. Эту мысль глубоко обосновал А. Грамши, критикуя «презентистскую» концепцию Кроче. Прогресс, писал Грамши,— это диалектика сохранения и обновления, причем обновление сохраняет прошлое, превосходя его. Если историк по собственному произволу или в угоду современной политической конъюнктуре выхватывает определенную часть прошлого, игнорируя ее связь с целым, его действие окажется «простым актом произвольной воли, выражением односторонней практически-политической тенденции, которая может быть основанием не науки, а лишь непосредственной политической идеологии. Что из прошлого сохранится в диалектическом процессе, нельзя определить а priori, это будет результатом самого процесса, будет иметь характер исторической необходимости, а не произвольного отбора со стороны так называемых ученых и философов»².

¹ К. Маркс, К критике политической экономии, стр. 219.

² А. Gramsci, Opere, t. II, p. 219—220.

Прогресс исторической действительности обуславливает сдвиги в исторической теории, что влечет за собой новый взгляд на уже известные исторические факты. Но это не есть абсолютное отрицание прежнего понимания их. Закономерная преемственность в историческом развитии обуславливает и необходимую преемственность в развитии исторической мысли. Так же как в исторической действительности новый этап, «снимая» старый, удерживает все положительное, что было в нем, новые точки зрения и концепции в исторической науке, отбрасывая устаревшие положения и взгляды, сохраняют все ценное, что было достигнуто наукой раньше, и без раскрытия этой преемственности, равно как и этих качественных изменений, не может быть истории исторической науки. Такая преемственность существует не только в области накопления фактического материала (с этим согласны почти все), но и в его теоретическом осмыслении. В развитии исторической мысли действует тот же диалектический закон отрицания отрицания, что и всюду, и новые точки зрения всегда базируются на старых, хотя бы они и являлись отрицанием последних.

До Великой Октябрьской социалистической революции наиболее значительным событием новой истории справедливо считалась Французская буржуазная революция 1789 г., и из нее исходила историческая мысль. Поэтому в то же время, когда буржуазное общество было еще достаточно прочным, абсолютное большинство историков рассматривало «великую революцию» с положительной стороны, подчеркивая ее роль в создании нового общества и т. д. Основоположники научного коммунизма также подчеркивали громадную прогрессивную роль французской революции, противопоставляя революционность буржуазии XVIII в. филистерству и прямой реакционности господствующей буржуазии последующего периода. Для Маркса и Энгельса французская революция — не только крупнейший исторический рубеж, но и величественный образец революционных действий.

Октябрьская революция радикально изменила всемирно-историческую перспективу. В свете победоносной пролетарской революции, уничтожившей эксплуатацию человека человеком, стала особенно наглядной ограниченность всех предшествовавших революционных

переворотов, которые лишь заменяли одну форму эксплуатации другой. Ведущей идеей курса новой истории стала идея противоположности буржуазной и социалистической революций. В связи с этим историки-марксисты выявили односторонность и апологетический характер буржуазных концепций французской революции, исследовали роль народных масс в революции и их антагонизм с классом-гегемоном (буржуазией), вскрыли внутреннюю противоречивость самих результатов революции. Это яркий пример того, как историческая действительность влияет на историческое мышление, детермируя его направление и перспективу.

Но это отрицание марксистской историографией предшествующей буржуазной историографии не есть огульное отрицание. Оно не просто «отбрасывает» старые концепции, а обнаруживает их односторонность, неадекватность и идет значительно дальше, рассматривает вопрос глубже и шире. Все, что было в этих старых концепциях ценного, сохраняется и поныне. Мы знаем подлинную цену капиталистическим порядкам, поэтому мы уже не можем видеть во французской революции воплощение «общечеловеческих идеалов» свободы, равенства и братства. Но это не мешает нам признавать прогрессивную роль капитализма по отношению к феодализму и высоко оценивать роль буржуазной революции, которая способствовала переходу к новой общественной формации. Мы знаем антагонизм между буржуазией и пролетариатом, и это позволяет понять несостоятельность точки зрения о «едином третьем сословии» и увидеть в нем борьбу различных классовых сил и интересов. Но это нисколько не мешает нам признавать известную относительную общность интересов рабочего класса и буржуазии в определенных исторических условиях, в борьбе с феодализмом.

Кроме того, необходимо учитывать, что историческая наука не есть простой «рефлекс» современных социальных отношений. Пересмотр тех или иных научных концепций в истории, как и в любой другой науке, осуществляется не просто в силу «современных политических потребностей», а в связи с развитием самой науки. Открытие новых фактов, постановка новых проблем, разработка новых методов исторического исследования — все это имеет свою собственную внутреннюю

логику, свою собственную преемственность и закономерность. Кто станет отрицать громадное значение для исторической науки таких открытий, как расшифровка письменности майя или крито-минойских надписей? И в то же время эти открытия не вытекают непосредственно ни из каких современных социальных процессов и обусловлены исключительно внутренним развитием исторической науки как особой отрасли знания.

Следовательно, в развитии исторической науки не просто меняются различные «точки зрения», а происходит определенный поступательный процесс накопления знаний, подчиненный тем же законам, что и всякое научное знание, в котором каждая относительная истина содержит в себе момент абсолютной истины. Разумеется, никто не станет сегодня изучать русскую историю только по Соловьеву или по Ключевскому: и факты и теоретическое осмысление их кажутся нам устаревшими. Но ведь и физику сегодня не изучают по Ньютону. Однако это не означает ни того, что ньютоновская физика была абсолютным заблуждением, ни того, что она во всех отношениях «равноправна» с современной физикой. То же самое в известной мере можно сказать об исторических трудах таких крупных историков прошлого, как тот же Ключевский. Следовательно, и этот аргумент релятивизма неоснователен.

Поэтому Энгельс, констатируя, что в исторических науках дело с «вечными истинами» обстоит хуже, чем во всех остальных науках, делал тем не менее оптимистический вывод: «...Нам отнюдь нет надобности приходить в ужас по поводу того, что ступень познания, на которой мы ныне стоим, столь же мало окончательна, как и все предшествующие. Она охватывает уже огромный материал фактов и требует очень углубленного специального изучения от каждого, кто хочет полностью освоиться с какой-либо областью знаний. При этом познание вещей по самой своей природе должно оставаться относительным для длинного ряда поколений и лишь постепенно достигать завершения, или даже должно навсегда остаться неполным и незаконченным уже вследствие недостаточности исторического материала, подобно космогонии, геологии и истории человечества»¹.

¹ Ф. Энгельс, Анти-Дюринг, стр. 85.

Таким образом, закономерность и поступательность исторического процесса обуславливают преемственность развития исторической мысли и позволяют ей с каждым поколением глубже и полнее познавать как отдельные события, так и общие тенденции истории. Коренная революция, произведенная в исторической науке марксизмом, явилась величайшим синтезом всех достижений общественной мысли, а дальнейшее развитие науки возможно только на основе марксизма. Но общественное развитие не является прямолинейным. Оно содержит в себе различные противоречивые тенденции, за которыми стоят борющиеся классы. И каждый общественный класс имеет свою «историческую традицию», свое «прошлое», которое идеологам этого класса представляется «генеральной линией» истории. Это подводит нас к наиболее сложному вопросу — проблеме партийности исторической науки.

В. И. Ленин подчеркивал, что ««беспристрастной» социальной науки не может быть в обществе, построенном на классовой борьбе»¹, что «ни один живой человек *не может не становиться на сторону* того или другого класса (раз он понял их взаимоотношения), не может не радоваться успеху данного класса, не может не огорчиться его неудачами, не может не негодовать на тех, кто враждебен этому классу, на тех, кто мешает его развитию распространением отсталых воззрений и т. д. и т. д.»²

Мировоззрение историков зависит от их философских, политических и тому подобных интересов, а в последнем счете — от их классовой позиции. Историки, принадлежащие к разным общественным классам, по-разному освещают одни и те же вопросы. Как же разобраться в этом столкновении различных мнений и может ли быть объективная истина там, где затрагиваются жизненные интересы людей?

Буржуазная историография отвечает на этот вопрос отрицательно. Историки-объективисты говорят, что, только уйдя от современности, запершись в «башне из слоновой кости», можно достигнуть объективного исторического знания. Но сделать это никому не удастся, и

¹ В. И. Ленин, Соч., т. 19, стр. 3.

² В. И. Ленин, Соч., т. 2, стр. 498–499.

отсюда рождается релятивистский взгляд, согласно которому любые точки зрения равно односторонни и равно правомерны.

Для того чтобы выйти из этого порочного круга, необходимо поставить вопрос о партийности историографии более конкретно. Партийность исторического познания — это прежде всего его социальная направленность. Ненаправленного, незаинтересованного познания не бывает, нет и беспартийной историографии.

Когда говорят, что историк должен быть «объективным», то это не значит, что он должен быть бесстрастным, равнодушным в отношении к изучаемым процессам¹. По существу такое бесстрастие и невозможно, а когда историк пытается его практиковать и ограничивается констатацией «неодолимых социальных тенденций», не вскрывая за ними борьбу общественных классов, он неизбежно сбивается на позиции апологета всего существующего.

Глубокое различие между подлинной научной объективностью, с одной стороны, и буржуазным объективизмом и субъективизмом — с другой, вскрыл В. И. Ленин в статье «О политической линии».

Историк-субъективист оценивает исторические события с точки зрения собственных абстрактных, субъективных представлений о справедливости, праве, морали и т. д. Поскольку эти идеалы не совпадают с тенденция-

¹ Еще Гегель высмеивал наивно-ханжеское требование о «беспартийности» истории, «в которой не должны, как думают, проявляться никакие пристрастия в пользу того или иного представления или мнения, подобно тому, как судья не должен быть как-либо особенно заинтересован в пользу одной из спорящих сторон. По отношению к судье предполагается, однако, в то же время, что свою служебную обязанность он исполнял бы нелепо и плохо, если бы он не имел интереса, и притом даже исключительного интереса, к праву, если бы это право он не ставил себе целью, и притом единственной целью, и если бы стал воздерживаться от вынесения приговора. Это требование к судье можно назвать *партийным отношением* к праву, и эту партийность обыкновенно очень хорошо умеют отличать от партийности *субъективной*. Однако в беспартийности, требуемой от историка, упомянутое различие стирается в пошлой, самодовольной болтовне, и оба рода интереса отвергаются, когда желают, чтобы историк не привносил от себя никакой определенной цели и воззрения, сообразно которым он выделял бы, устанавливал и обсуждал события, но чтобы он рассказывал о них как раз в той случайной форме, в какой он их находит, в их безотносительной и никакой мыслью не проникнутой частности» (Гегель, Соч., т. III, М. 1956, стр. 330—331).

ми действительного исторического развития, основанные на них оценки неизбежно бывают произвольными, а выводы из такой истории оказываются бесплодными, беспомощными пожеланиями.

Историк-объективист, наоборот, говорит лишь о «неодолимым силах», история представляется ему фатальным процессом, он не видит в ней борьбы различных классов, и единственным критерием для оценки явлений он вынужден считать успех. Но в живом процессе классовой борьбы временный успех может одержать и реакция. Глубокий исторический анализ, учитывающий соотношение классовых сил, неминуемо вскрыл бы непрочность этого успеха. Буржуазный объективизм, остающийся на поверхности явлений, напротив, абсолютизирует его.

С точки зрения историка-объективиста, раз революция 1905 г. потерпела поражение, значит, она была ошибочной, «беспочвенной»; исходя из этого, можно было сделать вывод, что прав был Плеханов, говоря, что «не надо было браться за оружие». С точки зрения подлинного историзма, исходящего из учета коренных социальных закономерностей, революция 1905 г. была необходимым этапом русского революционного движения, и ошибка была не в том, что вообще взялись за оружие, а в том, что не смогли сделать это достаточно организованно. И 1917 год полностью подтвердил правильность этой ленинской оценки.

Таким образом, задача состоит не в том, чтобы историк не привносил каких-то собственных идей и всецело ограничивался «данном», а в том, чтобы его идеалы сами были исторически обоснованы. А это возможно, по словам В. И. Ленина, «лишь тогда, когда они выражают интересы, действительно, существующего класса, которого условия жизни заставляют действовать в определенном направлении. Становясь на эту точку зрения объективизма классовой борьбы, я нисколько не оправдываю действительности, а напротив указываю в *самой* этой действительности самые глубокие (хотя бы и невидные с первого взгляда) источники и силы ее преобразования»¹. Такая научная объективность может быть только у представителей прогрессивных общественных

¹ В. И. Ленин, Соч., т. 18, стр. 302.

классов, которые кровно заинтересованы в историческом прогрессе и способны понять его закономерность. Таким классом и является рабочий класс.

Сказанное не означает огульного отрицания всей буржуазной историографии или отождествления политических взглядов историка с ценностью его исследований¹. Такой вывод был бы грубейшей вульгаризацией. В. И. Ленин указывал, что и консервативные ученые могут вносить ценный вклад в специальные отрасли знания. Например, представители реакционного дворянского романтизма видели в исторической традиции прежде всего средство сохранения «старого порядка», но само их обращение к старым хроникам и документам имело большое значение для науки. Поэтому нельзя на основании анализа одних только политических взглядов историка оценивать всю его научную деятельность.

Точно так же исторический материализм не утверждает, что передовая идеология автоматически гарантирует историка от ошибок. В ходе острой классовой борьбы, увлеченные решением актуальных задач современности, отдельные идеологи передовых общественных классов могут в некоторых случаях односторонне, а то и ошибочно оценивать те или иные конкретные явления. Кроме того, правильная идеологическая направленность не заменяет собой профессионального мастерства.

Но это не может подорвать того факта, что прогресс исторической науки теснейшим образом связан с прогрессом самого общества. Хотя ученый, стоящий на реакционных политических позициях, может давать весьма ценные исследования в специальной области, правильное понимание общего хода истории ему недоступно, поскольку, не сочувствуя современному прогрессу, он не видит его и в прошлом, и исторический процесс представляется ему топтанием на месте, а то и попятным движением. Только революционный класс, отстаивающий в настоящем интересы будущего, способен правильно понять общее направление истории, потому что именно он является законным наследником исторического прошлого и осуществляет задачи, которые оно поставил-

¹ Ошибки такого рода имели место в нашей литературе, в том числе и в моей статье «К вопросу о специфике и задачах исторической науки», «Вопросы истории» № 6, 1951 г.

ло. История прошлого принадлежит тому, кто творит историю будущего.

Поэтому ленинизм не ограничивается простой констатацией *неизбежности* того, что историческая наука всегда связана с борьбой общественных классов. Он теоретически раскрывает соотношение этих классовых интересов и научной объективности, формулируя на этой основе *принцип партийности* как *сознательный методологический принцип* ученого, добровольно отдающего свой труд делу социализма. Слова В. И. Ленина о том, что «литературное дело должно стать составной частью организованной, планомерной, объединенной социал-демократической партийной работы»¹, применимы не только к литературе, но и к общественным наукам, в том числе к истории.

Принцип партийности требует от ученого последовательной и непримиримой борьбы с враждебными делу социализма теориями и взглядами. В области идеологии нет и не может быть никаких компромиссов. «...Вопрос стоит *только так*: буржуазная или социалистическая идеология. Середины тут нет (ибо никакой «третьей» идеологии не выработало человечество, да и вообще в обществе, раздираемом классовыми противоречиями, и не может быть никогда внеклассовой или надклассовой идеологии). Поэтому *всякое* умаление социалистической идеологии, *всякое* отстранение от нее означает тем самым усиление идеологии буржуазной»².

Стремясь опорочить принцип партийности исторической науки, «критики» из буржуазного лагеря, а за ними и ревизионисты приписывают марксистам нелепую идею о какой-то особой «пролетарской истине», отличной от истины «буржуазной»³, утверждают, будто с нашей точки зрения историческая наука — только одна из разнovidностей политической идеологии и т. п.

Все это не имеет ничего общего ни с историческим материализмом, ни с материалистической теорией отражения вообще. Коммунистическая партия и научная общественность СССР резко осудили субъективистскую

¹ В. И. Ленин, Соч., т. 10, стр. 27.

² В. И. Ленин, Соч., т. 5, стр. 355—356.

³ См. R. Aron, The Concepts of «Class Truth» and «National Truth» in the Social Sciences, «The Proceedings of the Hamburg Congress on Science and Freedom», London 1955, p. 161.

концепцию М. Н. Покровского, который отождествлял научную объективность в истории с буржуазным объективизмом, призывал отказаться от формулы «субъективной истории» и рассматривать историю как современную политику, опрокинутую в прошлое.

Партийность марксистской историографии заключается в том, что она сознательно и целенаправленно служит интересам великого дела строительства коммунизма. История прошлого не является для марксистов самоцелью. Задача общественной науки в целом состоит в том, чтобы объяснить *современные* общественные отношения и на этой основе указать пути их дальнейшего развития. Но сделать это можно только на основе глубокого *исторического* изучения. Ибо, как писал В. И. Ленин, «лозунг борьбы» нельзя дать, не изучая со всей подробностью каждую отдельную форму этой борьбы, не следя за каждым шагом ее, при ее переходе из одной формы в другую, чтобы уметь в каждый данный момент определить положение, не упуская из виду общего характера борьбы, общей цели ее — полного и окончательного уничтожения всякой эксплуатации и всякого угнетения»¹. А для этого необходима строжайшая научная объективность.

Что значит научная объективность, великолепно показал Маркс, сопоставляя Рикардо с Мальтусом², а лучшим примером ее может служить «Капитал» Маркса. Отвечая на нападки либеральных народников, В. И. Ленин писал о нем: «Целый ряд ученых и экономистов видят главный и основной недостаток этого трактата именно в неумолимой объективности. И однако в редком научном трактате вы найдете столько «сердца», столько горячих и страстных полемических выходов против представителей отсталых взглядов, против представителей тех общественных классов, которые, по убеждению автора, тормозят общественное развитие»³.

Исследуя прошлое, историк не может и не должен «подгонять» факты под какую-то заранее данную схему. Он не имеет права подменять исследование иллюстрацией. Он должен интересоваться прежде всего научной

¹ В. И. Ленин, Соч., т. 1, стр. 309.

² См. К. Маркс, Теории прибавочной стоимости (IV том «Капитала»), ч. II, Госполитиздат, М. 1957, стр. 111, 112.

³ В. И. Ленин, Соч., т. 2, стр. 498.

достоверностью получаемых им результатов. Иначе неизбежна конъюнктурщина, которая всегда влечет за собой извращение истории, поскольку она исходит не из действительной общественной необходимости, а из поверхностных, временных обстоятельств и субъективных «пожеланий». Стремясь дать ответ на вопросы, волнующие его современников, подлинный ученый ищет этот ответ в фактах своей науки, а не пытается, подобно нерадивому школьнику, заглянуть в конец задачника.

Но чем глубже научное исследование, тем явственнее выступают в нем объективные законы, которые из прошлого через настоящее указывают путь в будущее. И поскольку требования этих законов совпадают с классовыми интересами пролетариата, объективность ученого совпадает с его партийностью. Чем лучше познаем мы историю капитализма, тем яснее выступает перед нашим взором объективная необходимость социалистической революции. Чем больше знаем мы об опыте социалистического строительства в нашей стране, об одержанных победах и преодоленных трудностях, тем яснее становятся наши представления о путях и средствах построения социализма вообще, тем легче будет использовать этот опыт нашим друзьям в других странах. Так историческое исследование, не отвлекаясь от изучения прошлого, не пытаясь «улучшить» или «ухудшить» его, становится одновременно средством познания настоящего и предвидения будущего.

Но именно потому, что партийные, идеологические установки марксистско-ленинской историографии совпадают с интересами развития самой науки, историк-марксист не может оставаться пассивным, сторонним наблюдателем хода истории. Только сознательное, страстное стремление ученого помочь своим исследовательским трудом решению насущных задач развернутого коммунистического строительства, только постоянная связь с жизнью, с практической борьбой нашей партии предохраняет историка от описательности, бессмысленной фактографии, а также от субъективизма. Вот почему Коммунистическая партия проявляет постоянную заботу об идейной чистоте нашей науки. Ярким проявлением этой заботы является постановление ЦК КПСС от 9 марта 1957 г. «О журнале «Вопросы истории», в котором еще раз подчеркивается необходимость «обеспе-

читать последовательное соблюдение ленинского принципа партийности в исторической науке, решительную борьбу с проявлениями буржуазной идеологии и попытками ревизии марксизма-ленинизма»¹. Научное познание исторического прошлого неотделимо от той борьбы за построение коммунистического общества, которую ведет наш народ под руководством КПСС. «Политика Коммунистической партии,— говорит Н. С. Хрущев,— выражающая коренные интересы народа, составляет жизненную основу советского общественного и государственного строя. Поэтому было бы большим заблуждением думать, что в наших советских условиях можно служить народу, не принимая активного участия в претворении в жизнь политики Коммунистической партии. Невозможно желать идти вместе с народом, не разделяя взглядов партии, ее политической линии. Кто хочет быть с народом, тот всегда будет с партией. Кто прочно стоит на позициях партии, тот всегда будет с народом»².

Путь буржуазного объективизма — это путь Вагнера, для которого наука — это попытка уйти от действительности, попытка бесплодная, неизбежно порождающая разочарование и скепсис. Путь истинного историзма — путь Фауста, который знает, что

Наследовать достоин только тот,
Кто может к жизни приложить наследство.

¹ «Справочник партийного работника», Госполитиздат, 1957, стр. 382.

² Н. С. Хрущев, За тесную связь литературы и искусства с жизнью народа, Госполитиздат, М. 1958, стр. 24.

Глава 8

ИСТОРИЯ И ЗАКОНОМЕРНОСТЬ

Идиографический метод в действии

Решение вопроса об объективности исторической науки неразрывно связано с проблемой исторической закономерности. Введение в историографию (в связи с изменением ее предмета) целого ряда экономических, социологических, географических, демографических и тому подобных категорий должно было поставить вопрос о соотношении этих категорий с конкретными историческими фактами. Эта проблема соотношения деятельности отдельных личностей и общих исторических тенденций, законов в гносеологическом аспекте выступает как проблема соотношения исторического и логического методов исследования. Оба эти аспекта переплетаются настолько тесно, что буржуазные историки в большинстве случаев не разграничивают их. Но поскольку к обеим сторонам этой проблемы они подходят с позиций философского идеализма, этот коренной для исторической науки вопрос, от решения которого зависит самое понимание ее предмета и методов, не только не прояснился в итоге многолетних дискуссий, но становится еще более запутанным. Разрыв между историей и теорией в современной буржуазной историографии ощущается еще сильнее, чем в прошлом.

Социальные причины усиления эмпиризма в современной буржуазной историографии состоят в растущей реакционности буржуазии. «Традиционный либеральный или радикальный взгляд,—пишет английский прогрессивный историк Э. Хобсбоум,—опирался на связную и ясную теорию истории и политики, хотя эта тео-

рия с научной точки зрения была весьма узкой и неполноценной. Новый консервативный взгляд часто утверждал, что он не имеет вообще никакой теории и является лишь собранием эмпирических исследований. Именно поэтому его существенно консервативный характер долгое время не был обнаружен»¹. Реакционную политическую тенденцию труднее заметить в специальных исторических монографиях, чем в книгах обобщающего характера.

Другая причина «боязни обобщений» в буржуазной историографии связана с трудностями самого исторического познания, о которых уже была речь выше. О прошлом мы знаем сейчас гораздо больше, чем прежние историки. Всякое обобщение огрубляет действительность, схематизирует ее, поэтому многие историки, поглощенные своими специальными интересами, не умеющие отделить главное от второстепенного, с недоверием относятся к широким обобщениям. «Если бы люди, пытавшиеся применить к истории схемы и формулы, изучали локальную историю, мне кажется, что они кончили бы тем, что бросили бы свои формулы в огонь»², — пишет английский историк Симмонс. Теоретически «обоснованное» неокантианской школой представление об истории как науке, которая должна не обобщать, а только описывать и рассказывать, и сегодня определяет философское кредо большинства буржуазных историков. «Самые квалифицированные историки настолько же боятся исторических теорий, насколько широкая публика готова принять их в качестве руководства в эти смутные времена»³, — пишет голландский буржуазный историк Я. Ромейн. Борьба против абстрактного социологического схематизма, против произвольных, противоречащих фактам обобщений превратилась в борьбу против всяких обобщений и вообще против научных методов в исторической науке, а прежде всего против марксизма. Философский субъективизм не только не разбил

¹ E. J. Hobsbawm, Where Are British Historians Going?, «The Marxist Quarterly», v. II, № 1, January 1955, p. 16—17.

² «History Today», June 1951, p. 7.

³ J. M. Romein, The Common Human Pattern, «Cahiers d'Histoire mondiale», v. IV, № 2, 1958, p. 449. Cp. E. F. J. Zahn, Toynbee und das Problem der Geschichte, Köln 1954, S. 8; H. Sée, Science et philosophie de l'histoire, Paris 1928, p. 119.

этого принципиального эмпиризма, но, напротив, усилил его. Спасаясь от всеразрушающего скепсиса, историки зачастую не видят другого выхода, кроме возвращения к традиционной концепции «чистого факта» и «индивидуализирующего метода» в истории.

Методологическая слабость буржуазных историков состоит прежде всего в их идеалистическом понимании самого исторического процесса. Современная историография охватывает все сферы и области человеческой деятельности. Но эту деятельность буржуазные историки по-прежнему понимают идеалистически. Демиургом, творцом общественной жизни служит у них, как правило, человеческое сознание, выше этого не поднимаются даже специалисты в области экономической истории, имеющие дело преимущественно с материальными отношениями. Но если предметом истории является человеческое сознание, легко прийти к выводу, что лучшей формой исторического сочинения является биография выдающихся исторических деятелей.

Биография — самый распространенный жанр исторической литературы на Западе. Прежде всего — это так называемая «малая история» — беллетризованное и чаще всего извращенное изложение всякого рода интимных подробностей жизни деятелей прошлого. По меткому выражению французского историка-марксиста Жана Брюа, ««малая история» — это труд романистов, имеющих недостаточно таланта, чтобы стать романистами, и недостаточно знаний (а также добросовестности); чтобы стать историками»¹. О характере этих книг говорят сами их названия: «Измена Марии-Луизы», «Людовик XIV в интимной жизни», «Железная маска», «Последние дни Марии-Антуанетты», «Тайны Бастилии», «Тайные и явные амуры Людовика XV» и т. д. Бесконечную пищу праздным умам дает, например, судьба так называемого Людовика XVII. О нем выходят все новые и новые книги: «К розыскам Людовика XVII», «Людовик XVII — разгаданная тайна», «Секрет королевы», «Наундорф, или Людовик XVII?», «Двойная смерть Людовика XVII» и т. д.²

¹ J. Bruhat, *Destin de l'histoire*, p. 10—11.

² См. G. Montgrédien, *Autour de la question Louis XVII*, «*Mercure de France*», 1 août 1951, p. 733—737.

Не только литература, имеющая чисто развлекательное значение, но и почти вся научно-популярная литература по истории строится на основе биографий, в которых социально-экономическая история эпохи служит только фоном для деятельности героя. Вот, например, названия книг, написанных английскими историками для издаваемой Роузом популярной серии «Учитесь истории»: «Людовик XIV и величие Франции», «Жанна д'Арк и возрождение Франции», «Клемансо и Третья Республика» и т. д. Даже исследовательские монографии, имеющие серьезное научное значение, очень часто замыкаются в пределы культа излюбленного автором героя. Таков характер, например, многотомной «Истории кардинала Ришелье» Габриэля Аното, работ Эриха Маркса, прославляющих Бисмарка, или книг Франческо Руффини, интересы которого сконцентрированы на личности Кавура.

Разумеется, биография — вполне законный вид исторического труда, поскольку она помогает через раскрытие характера и деятельности отдельных выдающихся личностей осветить социальные процессы и дух изучаемой эпохи. Замечательным образом такого рода исторической биографии могут служить, например, «Наполеон» и «Талейран» Е. В. Тарле. Немало превосходных научных биографий создано и историками Запада.

Но когда история сводится к биографии, когда жизнеописание отдельной личности, какой бы выдающейся она ни была, заслоняет историю народных масс, это не может не тревожить. Между тем именно так обстоит дело у многих современных буржуазных историков.

В последние годы некоторые видные английские историки выдвигают даже мысль, что вообще история может быть лучше всего написана как серия биографий. Консервативный английский историк Л. Нэмир, например, признавая, что биография как традиционная форма английской историографии имеет много недостатков (узость и т. п.), считает, что это единственно возможная форма истории. Возглавляя коллектив историков, работающих над официальной «Историей парламента», Нэмир пишет, что эта история должна базироваться на биографиях всех членов парламента. «Значит ли это, что мы в конце концов возвращаемся к «биографиям»?», — спрашивает Нэмир и отвечает: «Критика неудач-

ной биографии не означает, что история может заниматься чем бы то ни было, кроме «людей в действии»¹.

«Биографический подход к истории» защищает и известный английский буржуазный историк Д. Е. Нил. «Материал истории,— пишет он,— это человеческие существа». Поэтому «мы не можем полностью понять природу и функции любой человеческой группы, не зная индивидов, которые ее составляют. Такое знание должно быть добыто с помощью серии биографий»².

Но история не сводится к деятельности отдельных личностей и их частным интересам. «Биографический метод» способен дать истории много интересных деталей, но он неизбежно упускает из виду главное, основное, решающее. Растворить историю в серии биографий — значит практически ликвидировать историческую науку, ибо никакая сумма индивидуальных биографий не даст нам коллективной биографии человечества. Ссылки на то, что обобщения придут позже, когда будут написаны все биографии, просто несерьезны: можно еще, пожалуй, написать биографии всех членов парламента, но разве одни они творят историю? Достаточно поставить этот вопрос, чтобы увидеть социальный смысл этой концепции, скрытую за ней враждебность консервативных историков к подлинным творцам истории — народным массам³.

¹ L. B. Namier, *Avenues of History*, p. 10. Cp. F. M. Stenton, *The History of Parliament*, «The Times Literary Supplement», January 6, 1956, p. XII, J. H. Plumb, *The Interaction of History and Biography* (Ibid., p. XXII).

² J. E. Neale, *The Biographical Approach to History*, «History», October 1951, p. 195—196.

³ Несостоятельность «биографического метода» ярко выступает в трудах даже наиболее серьезных его представителей. Возьмем для примера работы уже цитированного нами профессора Лондонского университета Д. Е. Нила. Его труды «Королева Елизавета I», «Елизаветинская Палата общин», «Елизавета I и ее парламенты 1559—1581» содержат большой фактический материал. Но обобщается этот материал весьма слабо. Взять хотя бы последнюю книгу. Нил пишет, что он имел в виду «необходимость воссоздать людей и повседневную жизнь Елизаветинской Палаты общин, исходя из предпосылки, что ничто человеческое не чуждо нашему интересу, если только это имеет значение» (J. E. Neale, *Elizabeth I and Her Parliaments 1559—1581*, London 1953, p. 11). К сожалению, последняя оговорка так и осталась оговоркой. Прочитав книгу Нила, читатель так и не поймет, каковы были общие тенденции политической жизни того времени, какова была ее закономерность.

Буржуазная историография старается сохранить «биографический метод», очистив его только от явных нелепостей. При этом в современной буржуазной историографии (прежде всего в американской) в качестве «творца истории» все больше выступает биржевой магнат, крупный бизнесмен. Это особенно характерно для представителей так называемой школы «истории бизнеса». Лидер этой школы проф. Грас с беспримерным цинизмом подразделяет все человечество на 3 группы. Первая группа — это люди, которые любят развлечения и отдых, для которых работа — лишь средство к существованию; это посредственные люди, неспособные создать нечто значительное. Вторая группа — несчастные, вечно недовольные рабочие, которые ненавидят труд и ищут выход в политике, профсоюзной деятельности и т. п.; это те, кого в первую очередь следует увольнять. И, наконец, третья группа — подлинные творцы истории, самозабвенные и талантливые труженики — капиталисты¹. Первые две группы — пассивная серая масса. Только капиталист-предприниматель — подлинный творец истории. Его деятельность и должна привлекать историков.

Созданную Грасом «теорию администратора» развивает его ближайшая помощница Г. Ларсон. Она напоминает историкам, что «бизнес есть в последнем счете дело индивидуальных людей, работающих в отдельных

Нил очень преувеличивает роль самой королевы. Он, например, утверждает, что «если бы Елизавета вышла замуж и произвела потомство, характер царствования, несомненно, изменился бы». По словам Нила, в этом случае ослабела бы католическая угроза, парламенты 1563 и 1566 гг. не воспользовались бы слабостью короны; иной была бы судьба Марии Стюарт, да и династия Стюартов не заняла бы престол, и, самое главное, была бы отсрочена эволюция парламентарного правительства. Однако известно, что последнее обстоятельство зависело от более серьезных причин, нежели девственность королевы. Когда Нил пишет, что «символ королевы-девственницы» — это «трансцендентный ключ к веку» (*Ibid.*, p. 421), это утверждение звучит парадоксально, и его невозможно принять всерьез.

Тот же недостаток присущ и другим работам историков английской биографической школы (Нэмир, Томас, Гэш), у которых частности скрывают главное, и вопрос о том, кто были те или иные политики прошлого и каковы были их частные интересы, часто заслоняет более важный вопрос: из-за чего, собственно, шла политическая борьба.

¹ См. N. S. B. Gras, *Business and Capitalism. An Introduction to Business History*, New York 1939, p. IX—X.

и самостоятельных организациях или компаниях, и что самым значительным лицом или лицами в организации являются администратор или администраторы»¹.

Так, «биографический метод» становится откровенной рекламой деятельности крупных капиталистов. Едва ли надо доказывать, однако, что не рокфеллеры и морганы создали современную американскую индустрию, а миллионы рабочих, техников и инженеров, трудом которых воспользовались монополисты. Опыт Советского Союза и других стран социалистического лагеря убедительно опровергает миф о том, что народные массы не могут якобы обойтись без «капиталиста-администратора». С ликвидацией системы капиталистической эксплуатации открывается величайший простор для роста всевозможных народных талантов, и это колоссально ускоряет темпы общественного развития.

«Биографический метод» — наиболее откровенная форма современного идиографизма. Но даже те историки, которые не сводят историю к биографии, часто пытаются «опровергнуть» существование объективной исторической причинности и любые исторические обобщения считают условными и ненадежными².

Они подчеркивают, что нечего искать «первопричины», что всякий монистический подход якобы односторонен, что в истории действует множество различных «факторов» и все они одинаково важны. Все эти утверждения направлены против марксизма, чего и не скрывают многие буржуазные историки³.

Понимая законы истории как нечто вечное, неизменное, не зависящее от конкретных условий, буржуазные историки утверждают, что общественная жизнь не знает объективных законов. При этом их аргументация мало чем отличается от уже разобранный аргументации философов и социологов. Здесь и утверждение, что в об-

¹ *H. M. Larson, Guide to Business History, Cambridge, Mass. 1950, p. 5—6.*

² «Мы знаем, что тысячи событий имели место во времени и что в них участвовали тысячи людей; но мы не можем найти в них первопричины и следствия», — писал, например, Бирд (*Ch. A. Beard, The Discussion of Human Affairs, New York 1936, p. 118—119*). Ср. *H. Sée, Remarques sur le concept de causalité en histoire, «Revue de synthèse historique», t. XLVII, juin 1929, p. 23.*

³ См., напр., *H. Heaton, The Economic Impact on History, «The Interpretation of History», p. 6, 109.*

шественной жизни отсутствует повторяемость явлений, и тезис, будто признание объективной необходимости исключает случайность и свободу личности и тому подобные «аргументы» по меньшей мере столетней давности.

Например, крупный историк бизнеса и один из самых влиятельных реакционных историков США — А. Невинс хотя и признает историю наукой, но он утверждает, что в истории нет никакой повторяемости, а следовательно, и необходимости. Весь исторический процесс оказывается у него сплошным нагромождением случайностей: «Внезапная болезнь, изменение погоды, потеря документа, каприз мужчины или женщины, вызванный пустяшным поводом, — все это изменяло самый облик истории»¹. Невинс оспаривает марксистское положение о том, что роль, которую играет та или иная личность, как бы она ни была значительна, всегда детерминирована объективными историческими условиями. Он утверждает, например, что величие «арабской империи» было всецело создано Мухаммедом и притом без каких-либо объективных предпосылок: «Можно ли было на основании относительно монотонной и примитивной истории арабских племен в V и VI столетиях предсказать, что они внезапно станут во главе великого мирового движения? Когда появился этот сын бедного торговца из Мекки, какие культурные, религиозные и политические факторы, существовавшие на Аравийском полуострове, могли бы обеспечить его сказочную карьеру как необходимый ответ на требование социального закона? Почти никаких... В целом он (Мухаммед. — И. К.) был таким же необъяснимым явлением природы, как землетрясение или торнадо»².

Но на самом деле ничего «необъяснимого» в деятельности Мухаммеда нет. Правда, появление личности Мухаммеда (как и всякого другого исторического деятеля) не вытекало непосредственно ни из общих исторических законов, ни из специфических условий тогдашней Аравии и было исторически случайным. Но роль, сыгранная им, полностью зависела от исторических условий. Во-первых, ко времени появления Мухаммеда у бедуинских племен уже существовало классовое деление и

¹ A. Nevins, *The Gateway to History*, New York—London 1938, p. 34.

² Ibid., p. 35—36.

стоял вопрос об объединении племен в единое государство. Во-вторых, в конце VI в. в Хиджазе в связи с резким сокращением транзитной торговли создалось тяжелое экономическое положение, выйти из которого можно было только при помощи завоевательных войн. Проповедь Мухаммеда и была идеологическим отражением разложения родового строя и зарождения новых общественных отношений. Именно поэтому она и сыграла столь выдающуюся роль.

Метафизически противопоставляя случайность необходимости, буржуазные историки любят рассуждать о том, что было бы, если бы то или иное событие кончилось иначе, чем оно произошло в действительности. При этом они прямо заостряют свои рассуждения против марксистского детерминизма и взгляда на историю как на естественноисторический процесс.

Для примера возьмем рассуждения П. Вандриеса в книге «О вероятности в истории». На основе анализа конкретного исторического факта — египетской экспедиции Наполеона — он доказывает, что каждый отдельный эпизод этого события мог бы сложиться иначе, чем это имело место в действительности. Отсюда Вандриес делает общие выводы. Во-первых, говорит он, каждый человек автономен биологически: рождение, жизнь и смерть данного человека лишь случайно совпадают с жизнью и деятельностью других людей. То, что дата снятия Бонапартом осады с Акры (20 мая 1799 г.) явилась датой рождения Бальзака, есть случайность. Отсюда Вандриес делает вывод, что в истории существует «автономия событий». Во-вторых, каждый человек имеет еще «духовную автономию»: обладая свободной волей, он может выбрать различные способы действия; тот же Бонапарт в любом из своих сражений мог бы построить войска и другим порядком, и здесь, следовательно, опять-таки нет никакой необходимости. Наконец, в-третьих, историческое событие как результат взаимодействия людей зависит от их взаимной реакции на действия друг друга, причем эта реакция опять-таки может быть различной; если бы австрийский главнокомандующий действовал более разумно, то результат итальянского похода Бонапарта мог бы быть совсем иным.

Каждое из этих положений Вандриеса в отдельности, если не принимать в расчет неуклюжих формулировок

насчет духовной и биологической автономии, не вызывает особых возражений. Исторический материализм вовсе не утверждает, что любое историческое событие может совершиться только в данном определенном варианте. Общественная жизнь содержит множество разных возможностей, часто взаимоисключающих, и лишь некоторые из них превращаются в действительность. Но Вандриес делает из этих посылок вывод, что в истории нет ничего необходимого, что в общественной жизни можно говорить лишь о возможности или вероятности тех или иных событий. Поэтому, заключает он, надо отбросить всякий детерминизм и «создать теорию возможностей, которая сыграет в истории ту же роль, какую в физических и биологических науках играет теория вероятности. Любой вариант случайного события имеет вероятность реализоваться; и любой проект политического деятеля имеет возможность быть реализованным»¹.

С этим уже никак нельзя согласиться. Вандриес сводит всю историю к индивидуальной деятельности людей и, исходя из этого, пытается «опровергнуть» естественнo-историческую необходимость исторического процесса как целого. Верно, что любое историческое событие может совершиться в различных вариантах; но сама возможность этих вариантов дается объективными условиями, и случайность здесь действует в рамках объективной необходимости. Египетская экспедиция Наполеона могла кончиться иначе, чем она кончилась, Наполеон мог погибнуть в сражении и т. п. Это повлияло бы на ход французской истории. Но, во-первых, это не изменило бы главного хода событий, не помешало бы французской буржуазии установить военную диктатуру; только вместо генерала Бонапарта диктатором был бы другой человек. Во-вторых, сама египетская экспедиция стала возможной в результате закономерных, неизбежных событий французской буржуазной революции. Наконец, в-третьих, тот конкретный ход событий, который имел место в действительности, был обусловлен всей совокупностью многообразных исторических обстоятельств, в силу которых события произошли именно так, а не иначе. Разумеется, если разложить историю на отдельные события, игнорируя их внутреннюю связь, как

¹ P. Vondryès, De la probabilité en histoire, Paris 1952, p. 285.

делает Вандриес, то обнаружить закономерность не удастся, потому что закон есть глубокая внутренняя связь явлений, причем проявления его никогда полностью не совпадают с его сущностью.

Противопоставление детерминизму POSSИБИЛИЗМА или ПРОБАБИЛИЗМА¹ неосновательно и с чисто теоретической, философской точки зрения. Под необходимостью диалектический материализм понимает то, что имеет причину в себе самом, что закономерно вытекает из самой сущности, из внутренней связи процессов и явлений. Необходимость не исключает ни случайности, ни различных возможностей протекания необходимого в своей основе процесса.

Но хотя каждая возможность имеет под собой определенное основание и, следовательно, определенную вероятность стать действительностью, они далеко не равнозначны, поскольку одни возможности с необходимостью вытекают из сущности данного явления, тогда как другие обусловлены его побочными, второстепенными, случайными особенностями.

Там, где мы имеем дело не просто с изменением, а с *развитием* явлений, о вероятности той или иной возможности нужно заключать уже не только с точки зрения ее положения в данный момент, но с учетом ее качественной характеристики, с учетом того, какую тенденцию — прогрессивную или реакционную — представляет данная возможность.

Для примера рассмотрим вопрос об оценке исторического значения революции 1905 г. С точки зрения реформизма факт поражения революции доказывал невозможность и ошибочность революционного пути: «Но это,— подчеркивал В. И. Ленин,— значит слишком поспешно обобщить и возвести в закон для целого периода такое положение вещей, которое сложилось в данную минуту. Разве мы не видели реакции во всем ее бешенстве после каждого почти крупного шага вперед, делаемого революцией? И разве, несмотря на эту реакцию, движение не поднималось вновь еще более могучим че-

¹ POSSИБИЛИЗМ (от лат. possibile — возможное) и ПРОБАБИЛИЗМ (от лат. probabilitas — вероятность) — течения в буржуазной философии, подменяющие категорию необходимости категориями возможности или вероятности.

рез некоторый промежуток времени?»¹ Требования объективных законов остались невыполненными, поэтому вопросы, поставленные революцией, не снимаются с порядка дня. Следовательно, заключал В. И. Ленин, «мы не имеем оснований снимать с очереди вопрос о восстании. Мы не должны перестраивать заново партийную тактику с точки зрения условий данного момента реакции. Мы не можем и не должны отчаиваться в том, что удастся, наконец, слить три разрозненные потока восстаний — рабочие, крестьянские и военные — в одно победоносное восстание»².

«Поссибилизм», призывающий рассматривать исторические события изолированно от общих законов и тенденций исторического развития, имеет, таким образом, ту же классовую природу, что и буржуазный объективизм. Его цель — избежать серьезных обобщений, уйти от анализа исторических законов, фразами о «равновесности» любых событий отгородиться от признания неизбежности краха капиталистической системы.

Столь же неубедительны ссылки буржуазных ученых на якобы «фаталистический характер» научного детерминизма, его «несовместимость» с признанием активной, сознательной деятельности людей. Исторический материализм вовсе не утверждает, будто «экономические законы делают историю» помимо людей, «за людей», как пишет реакционный американский социолог М. Бобер³. Напротив, исторический материализм учит, что историю делают люди, и законы общественного развития проявляются всецело и исключительно в деятельности людей.

Люди всегда действуют во имя определенных целей. Целенаправленная деятельность выражает то, что «мир не удовлетворяет человека и человек своим действием решает изменить его»⁴. Цель по природе своей субъективна, она выражает интересы и волю людей, является средством реализации идей, превращения идеального в реальное. Не зная целей, которые ставят себе исторические деятели, классы, политические партии, невозможно понять ход исторического развития.

¹ В. И. Ленин, Соч., т. 10, стр. 97.

² Там же, стр. 98.

³ М. М. Bober, Karl Marx's Interpretation of History, Harvard University Press, 1948. p. 371.

⁴ В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 205.

Но цели и стремления людей всегда имеют определенное объективное основание. Как писал В. И. Ленин, «...цели человека порождены объективным миром и предполагают его,— находят его, как данное, наличное. Но *кажется* человеку, что его цели вне мира взяты, от мира независимы...»¹ Чтобы понять, почему разные люди в одно и то же время или одни и те же люди в разное время ставили перед собой разные цели, историк должен обратиться к изучению конкретной исторической ситуации, к объективным условиям общественного развития.

Когда буржуазные субъективисты противопоставляют общественно-исторической необходимости «свободную волю» индивида, они тем самым сопоставляют явления, которые по природе своей лежат в различных плоскостях. Они рассуждают примерно так: марксизм говорит, что определенный ход событий необходим, скажем, что товары могут обмениваться только по их стоимости; но я (и каждый другой человек) вовсе не связан такой необходимостью; я имею полную возможность действовать по-разному, могу, например, если захочу, продать свой товар дешевле его стоимости; следовательно, никакой «необходимости», никаких «законов» не существует.

В чем ошибочность такого рассуждения? В том, что оно рассматривает в одной плоскости закон, общественно-историческую необходимость и индивидуальные действия отдельной личности. Но ведь общественно-историческая необходимость не определяет *непосредственно* деятельность отдельного человека. Она определяет направление *общественного развития*, деятельность *массы* людей, отнюдь не предопределяя бесконечно многообразных эмпирических условий жизни каждого отдельного индивида. Возьмем такой пример. Никто не станет отрицать, что общество не может существовать за счет того, что все люди будут занимать друг у друга деньги без отдачи. Но отдельные люди могут жить за счет займов. Отменяет ли этот факт общее правило? Разумеется, нет. Так же и в более сложных случаях. Общественная необходимость определяет действия отдельной личности лишь в бесконечно сложном и многогранном опосредо-

¹ В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 180.

вании конкретными, индивидуальными условиями жизни этой личности.

Марксистам часто предъявляются обвинения, будто они недооценивают роль сознательной деятельности людей. Это совершенно не соответствует действительности. Тезис, что общественное бытие независимо от общественного сознания, вовсе не означает, что люди действуют бессознательно. Энгельс подчеркивал, что в противоположность природе «в истории общества действуют люди, одаренные сознанием, поступающие себе обдуманно или под влиянием страсти, ставящие себе определенные цели. Здесь ничто не делается без сознательного намерения, без желаемой цели... Все, что приводит людей в движение, неизбежно должно пройти через их голову...»¹ Сознание как функция мозга органически присуще каждому человеку, оно участвует во всех актах человеческой деятельности, и в этом смысле человек всегда и везде действует сознательно. Сознание вообще представляет несотъемлемую часть любой человеческой деятельности.

Смысл марксистского положения о независимости общественного бытия от общественного сознания в том, что люди, преследуя свои частные цели, как правило, не сознают общественного значения своих действий и не могут предвидеть их общественных последствий. «Каждый отдельный производитель в мировом хозяйстве,— писал В. И. Ленин,— сознает, что он вносит такое-то изменение в технику производства, каждый хозяин сознает, что он обменивает такие-то продукты на другие, но эти производители и эти хозяева не сознают, что они изменяют этим общественное бытие»². «Вступая в общение, люди во всех сколько-нибудь сложных общественных формациях — и особенно в капиталистической общественной формации — не сознают того, какие общественные отношения при этом складываются, по каким законам они развиваются и т. д.»³ Желания и цели людей приходят во взаимные столкновения и противоречия и результаты человеческих действий в условиях антагони-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные произведения в двух томах, т. II, стр. 371, 373.

² В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 310—311.

³ Там же, стр. 309.

стических формаций очень редко соответствуют заранее намеченным целям, да и в этом случае они несут с собой много таких следствий, которые вовсе не были желательны. Без учета этого обстоятельства не может обойтись ни один историк.

Выступая в качестве теоретиков, буржуазные историки, стоящие на позициях волюнтаризма, отрицают закономерность исторического процесса и возможность формулирования исторических законов. Но практически написать книгу по истории, даже самую эмпиричную, не установив тех или иных необходимых связей, не прибегая к логическим обобщениям, так же немислимо, как обмениваться мыслями без помощи языка.

В своей практической работе даже самые эмпиричные историки вынуждены делать обобщения, констатировать постоянную связь явлений и т. п. Не умея (или не желая) раскрыть подлинные, объективные законы истории, буржуазные историки либо выдумывают несуществующие законы, не имеющие места в действительности, либо ограничиваются банальностями типа: «Лошади во все времена ели овес», которые, будучи сами по себе правильными, ровно ничего не прибавляют к познанию конкретных общественных отношений.

Например, в «Истории Европы» английского буржуазного историка Фишера принципиально отвергается возможность широких исторических обобщений с каких бы то ни было позиций. Автор пишет, что он не видит в истории никакой закономерности: «Я вижу лишь, как одна неожиданность следует за другой, как волна за волной; я вижу только один великий факт, в отношении которого не может быть обобщений, так как он — единственный, только одно надежное правило для историка: он должен признать в развитии человеческих судеб игру случайного и непредвиденного»¹.

Итак, в теории Фишер не признает никакой необходимости. Но на практике он сплошь и рядом вынужден констатировать, что люди *должны* были действовать именно так, а не иначе, и что эта необходимость носит общий характер. Только обобщения Фишера очень примитивны. Например, он пишет: «Ограбление в широких масштабах Африки и Азии, Македонии и Греции оказало

¹Н. L. A. Fisher, A History of Europe, London 1946, p. V,

на римский характер дурное влияние, какое *всегда* оказывает неожиданно приобретенное богатство на умы, неподготовленные к его восприятию»¹. Нас сейчас не интересует, какова ценность этого «обобщения» по существу; но с логической точки зрения это — констатация известной закономерности. В другом месте Фишер вынужден признать, что экономические законы сильнее законов юридических. «Диоклетиан, один из мудрейших императоров,— пишет он,— издал декрет, фиксировавший цены по всей империи, и открыл, как многие открыли после того, что никакие законы или наказания в мире не могут удержать людей от того, чтобы покупать на самом дешевом и продавать на самом дорогом рынке»². То же самое констатируется применительно к Англии XIV в. и т. д.

Таким образом, хотя бы того буржуазные историки или нет, они не могут обойтись без определенных теоретических обобщений и, следовательно, без теоретического мышления, без «ясной и последовательной системы терминов и понятий»³. Сознвая это обстоятельство, некоторые буржуазные историки пытаются даже классифицировать формы исторических обобщений.

Так, по мнению американского историка Л. Готшалка, историк пользуется обобщениями трех родов. Во-первых, он пользуется прямыми обобщениями в виде указаний на известные общие тенденции, законы и т. д. Некоторые историки пытаются избежать таких обобщений, ссылаясь на их ненадежность и т. п. Но как можно обойтись, спрашивает Готшалк, без сравнений и общих понятий, таких как «война», «нация», «революция» и др.? И разве утверждение, что исследование истории не может дать выводов универсальной ценности, само не претендует на такую универсальность? Во-вторых, история пользуется некоторыми подразумеваемыми обобщениями, хотя бы историк их вовсе не признавал. Объяснение мотивов человеческих поступков предполагает применение общих правил логики и психологии, а объяснение любого процесса — применение каких-то общих принципов, заимствованных из филосо-

¹ H. L. A. Fisher, A History of Europe, p. 64.

² Ibid., p. 93.

³ M. Postan, Economic Social History, «The Times Literary Supplement», January 6, 1956, p. VI.

фии или другой науки. В-третьих, история использует множество «скрытых обобщений»¹.

Упомянутый выше историк Марру выделяет пять видов исторических понятий: 1) всеобщие понятия, применимые к людям любой эпохи или среды (человек, жизнь, смерть, победа и т. д.); 2) понятия, заимствованные из смежных дисциплин (например, понятие «барокко», заимствованное из эстетики и получившее в истории свой особый смысл — «эпоха барокко»); 3) специальные термины, имеющие смысл лишь в среде определенной цивилизации (например, необходимые для истории древнего Рима понятия вроде «патриция», «консула», «форума» и т. п.); 4) социологические «идеальные типы» («полис», «феодализм»); 5) собственно исторические понятия («Афины», «Ренессанс», «французская революция»)².

Но независимо от этих попыток классифицировать исторические понятия буржуазные историки, следуя установкам субъективно-идеалистической философии, видят в них не отражение существенных черт реального исторического процесса, а условные знаки, простые инструменты исследовательской работы. Понятно, что это открывает широкие возможности для субъективизма и односторонности.

История или философия истории?

«Критическая философия истории» (неокантианство, иррационализм, неопозитивизм) выступает, как мы видели, против традиционной философии истории, пытавшейся выразить в априорных формулах закономерность и смысл исторического процесса. Эта критика, поскольку она была направлена против объективно-идеалистических систем, была в известной мере полезна и справедлива. Но субъективно-идеалистическая философия истории сама не могла положительно решить поставленных ею вопросов. Между тем историк не

¹ См. *L. Gottschalk*, *The Historian's Use of Generalization*, «The State of the Social Sciences», Ed. by *L. D. White*, The University of Chicago Press, 1956, p. 436—450.

² См. *H. J. Marrou*, *De la connaissance historique*, p. 146—168.

может обойтись без определенных теоретических предпосылок. Чем больше историки уходят в специальные исследования, тем яснее становится, что эти исследования имеют смысл лишь в том случае, если они в свою очередь служат основой для более широких обобщений. Могут ли эти широкие обобщения быть действительно научными? Можно ли ликвидировать старый разрыв между историей и социологией? Современные буржуазные ученые по-разному отвечают на этот вопрос.

Американские буржуазные социологи Беккер и Барнес считают, что разрыв между историей и социологией может быть ликвидирован с помощью теории «идеальных типов» Вебера, что «американская историческая социология еще только начинает свой путь» в этом направлении и «ей, несомненно, принадлежит блестящее будущее»¹. Однако большинство современных буржуазных историков не разделяет этого оптимизма². Основные направления современной буржуазной социологии чрезвычайно далеки от потребностей и запросов исторической науки, а наиболее распространенное течение эмпирической социологии вообще отказывается от постановки общен исторических и философских проблем, ограничиваясь описанием и статистическим обобщением частных явлений современности. Что же касается «исторической социологии», то ей присущи те же недостатки, что и традиционной философии истории³.

¹ *H. Becker and H. E. Barnes, Social Thought from Lore to Science*, v. 1, Washington 1952, p. 790.

² Американский историк Т. С. Браун пишет: «Вероятно, это всегда было неизбежно, что философ и историк не могут понять друг друга, поскольку ни один из них не поставил определенных границ своей области и каждый склонен по временам возмущаться претензиями другого» (*T. S. Brown, Herodotus and His Profession, «American Historical Review»*, v. LIX, № 4, July 1954, p. 843). Ср. *A. Bullock, The Historian's Purpose, «History Today»*, February 1951, p. 11.

³ В сущности понятие «исторической социологии» мало чем отличается от философии истории. Так, Барнес определяет историческую социологию как науку, изучающую происхождение и развитие общественной жизни и стремящуюся «открыть и сформулировать законы общественного развития как по отношению к большим этапам социальной эволюции, так и для отдельных периодов и учреждений» (*H. E. Barnes, Historical Sociology, Its Origins and Development*, New York, 1948, p. 4). Различие их состоит лишь в том, что историческая социология базируется на позитивизме и претендует быть не спекулятивной, а эмпирической наукой.

Субъективный идеализм, выступающий против материалистического понимания истории, оспаривает возможность научной социологии и провозглашает любые широкие обобщения делом субъективного усмотрения; тем самым он объективно способствует утверждению произвольных идеалистических схем, с которыми он на словах воюет. Если научной философии истории быть не может, а избежать общеисторических обобщений все равно не удастся, то почему бы и не согласиться с английским историком К. Даусоном, что «всеобщая метаисторическая картина» стоит по своей природе ближе к «религиозному созерцанию», чем к научному обобщению, и основывается на интуитивном понимании и творческом воображении¹, или с президентом Американской католической исторической ассоциации О. Халецким, утверждающим, что «действительно единственный закон, называемый естественным в силу своего всеобщего характера, был непосредственно установлен самим богом»². К таким выводам и приходят многие буржуазные историки.

Положение В. И. Ленина, что «изгнание законов из науки есть на деле лишь *протаскивание законов религии*»³, как нельзя лучше подтверждается опытом современной буржуазной историографии, в которой отрицание научного детерминизма дополняется откровенной мистикой.

Лучше всего это можно проследить на примере А. Дж. Тойнби⁴. Тойнби — широко эрудированный буржуазный историк, автор многих книг и бесчисленных журнальных статей; он живо откликается на наиболее острые вопросы современности и поэтому пользуется широкой популярностью за пределами узкоакадемических кругов. Буржуазные газеты называют Тойнби «величайшим из живущих историков», «властителем мыслей» и т. д. По мнению профессора Вашинг-

¹ Ch. Dawson, The Problem of Metahistory, «History Today», June 1951, p. 12.

² O. Halecki, The Moral Laws of History, «The Catholic Historical Review», v. XLII, № 4, January 1957, p. 428.

³ В. И. Ленин, Соч., т. 20, стр. 182.

⁴ См. Е. А. Косминский, Историософия Арнольда Тойнби, «Вопросы истории» № 1, 1957 г., стр. 130—140; Э. А. Араб-оглы, К критике культурно-исторической концепции Арнольда Тойнби, «Вестник истории мировой культуры» № 4, 1957 г., стр. 3—21.

тонского университета М. Сэйвелла, завершение десяти-томного труда Тойнби «Исследование истории» может считаться «одним из важнейших событий в интеллектуальной истории XX столетия»¹.

Тойнби резко и справедливо критикует эмпиризм и фактографию профессиональных историков, поработавших собственной специализацией. Ученый, который понял, подобно Фаусту, что невозможно узнать все обо всем, ищет спасения в узкой специализации, стремится «знать больше и больше о меньшем и меньшем». Но это, справедливо замечает Тойнби, не спасает положения, «ибо, по мере того как каждый западный ученый, стремясь идти вглубь, в надежде дорыться до нефти суживал диаметр своей скважины, прогрессирующая западная наука доказывала, что бесконечно малые кванты столь же бесконечно сложны, как и бесконечно огромные величины»².

Высмеивая фактографию, Тойнби требует, чтобы историческая наука давала широкие обобщения, которые не только объясняли бы прошлое, но и помогали понять настоящее. Для чего ограничивать значение исторических знаний функциями микроскопа, позволяющего проникнуть в тайны мельчайших частиц? История с неменьшим успехом может играть и роль телескопа, дающего нам представление о вселенной как целом³. Да и практически невозможно исследовать какой-то отдел истории, не имея известных общих представлений об историческом процессе в целом. «Ученый, который отказывается познакомиться с рабочими идеями, которыми он сам пользуется,— пишет он,— кажется мне таким же большим преступником, как шофер, который сначала закрывает глаза, а затем включает газ»⁴.

Тойнби резко осуждает отрыв исторической науки от так называемых «обобщающих» наук. «Нам нужно покончить с традиционным делением и слить историю

¹ *Max Savelle*, *The Philosophy of the General: Toynbee Versus the Naturalists*, «*The Pacific Historical Review*», February 1956, p. 55.

² *A. J. Toynbee*, *A Study of History*, v. X, London 1954, p. 28.

³ «*The Journal of the History of Ideas*», v. XVI, № 3, June 1955, p. 421.

⁴ *P. Geyl*, *A. J. Toynbee*, *P. A. Sorokin*, *The Pattern of the Past*, Boston 1949, p. 91—92.

и общественные науки воедино, в единое познание человеческих дел»¹. Только сравнительное изучение истории разных цивилизаций, утверждает Тойнби, может превратить историю в науку и позволит установить в пестрой путанице исторических событий определенную повторяемость и закономерность.

Но критику действительных недостатков современной буржуазной историографии и философии Тойнби ведет с позиций откровенной теологии и объективного идеализма. Его мировоззрение насквозь пропитано идеями христианской религии, которую он стремится возродить и упрочить.

Главная цель истории как науки, по Тойнби,— познание бога, а одно из средств такого познания — мистическое откровение. Хотя Тойнби уверяет, что все его обобщения выведены эмпирическим путем, история для него — это «видение бога, ...открывающегося в действии душам, которые искренне ищут его»². «Смысл, лежащий за фактами истории... это откровение бога и надежда на приобщение к нему»³. Тойнби без тени смущения повествует о том, как однажды во время болезни он сам себя увидел во сне коленопреклоненным перед алтарем бенедиктинского аббатства в Йоркшире и явственно услышал глас божий: «Amplexus expecta» («Держитесь и ждите») ⁴. «Откровенный» такого рода у Тойнби немало.

Основным понятием философии истории Тойнби является понятие «цивилизации». Тойнби рассматривает всемирную историю не как единый процесс, а как сумму историй 21 цивилизации, не считая «недоразвитых» и «окаменевших». Каждая цивилизация проходит одни и те же фазы: рождение, рост, крушение, разложение и гибель. Поскольку вся эпоха цивилизаций охватывает 6 тысяч лет,— срок ничтожный в сравнении с 300 тысячами лет, которые, по предположению Тойнби, существует человечество и двумя миллиардами лет, которые ему суждено прожить,— он предлагает все эти цивилизации считать равноценными и «философски

¹ A. J. Toynbee, Ce que j'ai essayé de faire, «Diogenes» № 13, janvier 1956, p. 12—13.

² A. J. Toynbee, A Study of History, v. X, p. 1.

³ Ibid., p. 126.

⁴ A. J. Toynbee, A Study of History, v. IX, London 1954, p. 635.

современными»¹. Тойнби не раскрывает, чем отличается одна «цивилизация» от другой: например, чем отличается современная «западная цивилизация» от древнеегипетской или древнекитайской. Его гораздо больше занимают их сходства, чем различия.

Поглощенный задачей открыть как можно больше «всеобщих законов», одинаково применимых к любому обществу, и полностью игнорируя различие социально-экономических условий, Тойнби уподобляет друг другу совершенно различные по своей природе явления и события, доходя при этом до прямых несообразностей. Так, восстание Махди в Судане в конце XIX в. оказывается у него точной копией восстания Маккавеев в древней Иудее во II в. до н. э. Петр I оказываются двойником древнеегипетского фараона Эхнатона, Колумб уподобляется неизвестному изобретателю телеги. Прообразом прусского милитаризма времен Фридриха II и Бисмарка оказывается Спарта времен царя Клеомена I. Германский милитаризм начала XX в., развязавший первую мировую войну, «был,— уверяет Тойнби,— западным дубликатом спартанского духа, ожесточенного великой Афино-Пелопоннесской войной 431—404 гг. до н. э., или вавилонского милитаризма, существовавшего в Ассирии в дни Ашшурнасирпала II и Салманасара III (правили в 883—824 гг. до н. э.)». Что же касается милитаризма гитлеровской Германии, то его прообразом служит политика ассирийского царя Тиглатпаласара III (745—727 гг. до н. э.)². Ясно, что подобные искусственные аналогии не только не помогают познанию истории, но, напротив, крайне затрудняют его, затемняют специфику исторических событий и целых периодов.

Не лучше обстоит дело и с формулируемыми Тойнби «законами». Тойнби пытается открыть движущие силы развития человеческого общества, игнорируя конкретные, специфические условия этого развития на различных его этапах. В результате получается мертвая абстрактная схема, применимая ко всему вообще и ни к чему в частности. Сочетая христианскую ортодоксию с философией Бергсона, Тойнби изображает воз-

¹ A. J. Toynbee, *A Study of History*, v. I, London 1936, p. 174.

² A. J. Toynbee, *A Study of History*, v. IX, p. 446.

никновение «цивилизаций» не как материальный процесс, а как результат активной деятельности человеческого разума, «прометеевского порыва человеческого интеллекта»¹. Этот творческий порыв он противопоставляет (опять-таки в духе Бергсона и Шпенглера) пассивности и застойности, которые якобы присущи материальному миру. Самый процесс возникновения цивилизаций предстает при этом как нечто непознаваемое, иррациональное. Появление цивилизаций — «это отдельные толчки общей ритмической пульсации, проходящей через всю вселенную. Очевидно, что это крайний предел, до которого мы можем дойти в понимании того, как происходит возникновение цивилизации»².

Общий план истории, учит Тойнби, намечен богом; конкретное же его осуществление предоставляется свободной воле избранной элиты, «творческого меньшинства». «Творческое меньшинство» создает культурные ценности и прокладывает новые пути истории, которые в дальнейшем при помощи подражания постепенно усваиваются большинством людей. Однако и «творческое меньшинство» действует не произвольно, а на основе всеобщего «закона вызова и ответа». Внешний мир, природа дает «вызов», и в «ответ» на этот вызов люди создают ту или иную цивилизацию: наличие моря вызывает к жизни судоходство, холод побуждает людей шить себе одежду, недостаток средств к существованию заставляет людей совершенствовать орудия труда и т. п.

Конечно, воздействие внешней среды является важным фактором развития общества, но это не объясняет, почему в одной и той же природной среде может существовать различный общественный строй. Представители старого географического детерминизма утверждали, что, чем благоприятнее природные условия, тем выше уровень соответствующей культуры. Тойнби отвергает этот примитивный взгляд. У него (и это правильно) природа создает лишь условия развития, бросает «вызов» людям. Но в благоприятных условиях, говорит Тойнби, все дается людям слишком легко, поэтому там не развиваются высокие цивилизации;

¹ A. J. Toynbee, *A Study of History*, v. III, London 1936, p. 118.

² A. J. Toynbee, *A Study of History*, v. I, p. 205.

напротив, в суровых природных условиях у людей пробуждаются силы для их преодоления. Тойнби формулирует это так: «Чем благоприятнее среда, тем слабее стимул к созданию цивилизации, который эта среда дает человеку»¹. Так, неблагоприятные природные условия Новой Англии вызвали к жизни энергию, создавшую современные США. Карфагеняне Ганнибала в благоприятных условиях Капуи постепенно утратили свою энергию, тогда как римляне в более суровых условиях, напротив, закалились и т. д.

Но если «стимул» к созданию цивилизаций прямо пропорционален суровости природных и иных условий, то, по-видимому, высшую цивилизацию должны были создать народы Крайнего Севера. Этого, однако, не произошло. И вообще как могут относительно неизменные условия географической среды объяснить изменения в общественных отношениях? Абстрактный «закон вызова и ответа» игнорирует главное — характер каждого данного способа производства, присущий ему уровень развития производительных сил и форму производственных отношений, которые в последнем счете и определяют, какова будет «реакция» общества на те или иные внешние воздействия.

Даже те примеры, которые приводит сам Тойнби, свидетельствуют против него. Он пишет, например, что «нефтяные богатства Азербайджана вызвали одно человеческое общество за другим использовать их для человеческих целей, прежде чем этот вызов получил, наконец, ответ»². Но ясно, что, до тех пор пока производительные силы общества не развились настолько, что стало возможно промышленное использование нефти, залежи нефти не являлись «вызовом», не имели реального значения для развития общества.

Вынужденный констатировать, что «вызов» (со стороны ли природы или различных сторон общественной жизни — все равно) встречает «ответ» не всегда, а лишь при определенных условиях, Тойнби пытается дополнить этот свой «закон» «законом компенсации», согласно которому «вызов» материального характера компенсируется (ослабляется или, напротив, усиливается).

¹ A. J. Toynbee, *A Study of History*, v. II, London 1936, p. 31.

² Ibid., p. 278.

вается) воздействиями идеального характера и наоборот¹. Это «дополнение» делает его схему еще более бесплодной: ведь если одни влияния «компенсируются» другими, очевидно, что эта общая конструкция не сможет объяснить своеобразие исторического развития.

До тех пор пока «вызов» получает со стороны данной цивилизации соответствующий «ответ», учит Тойнби, цивилизация продолжает расти и развиваться. Но в какой-то момент какой-то важный «вызов» получает неправильный «ответ». Эта трагическая ошибка открывает период крушения цивилизации, ее «брейкдаун», который Тойнби сравнивает с самоубийством или с автомобильной катастрофой². Причины этой «аварии» прежде всего психологические: ошибочный «ответ» является симптомом того, что «творческий порыв» данного «творческого меньшинства» начинает иссякать. Чем дальше идет развитие цивилизации, тем больше иссякают творческие силы ее элиты. Вынужденная опираться теперь исключительно на силу, она из творческого меньшинства превращается в «господствующее меньшинство», которое не ведет за собой остальное общество, а лишь противостоит ему, пытаясь утвердиться с помощью силы.

Это порождает в обществе неизбежный раскол: против «господствующего меньшинства» выступает «внутренний и внешний пролетариат», и общество окончательно вступает в стадию разложения. Первая фаза этой стадии — «смутное время», для которого характерны войны и революции. Оно завершается насильственным установлением «универсального государства», которое подчиняет своей власти все народы, принадлежащие к данной цивилизации, и устанавливает свой «мир», основанный на силе. Но «универсальное государство», будучи продуктом грубой силы, несовместимо с духовным развитием членов общества и установление его влечет за собой духовное оскудение общества, вырождение религиозных чувств. В противовес ему «внутренний пролетариат» (т. е. трудящиеся массы) создает новую религию, которая постепенно распространяется на все общество. На смену «универ-

¹ A. J. Toynbee, *A Study of History*, v. II, p. 274.

² A. J. Toynbee, *A Study of History*, v. V, p. 3.

сальному государству», которое распадается под натиском внешних врагов, приходит «универсальная церковь», овладевающая душами людей. Старая цивилизация разрушается, наступает период «междоцарствия», а затем открывается новый цикл «дочерней цивилизации».

Устанавливая определенный цикл в развитии цивилизаций, Тойнби в то же время подчеркивает, что не все известные нам цивилизации прошли весь этот цикл. Одни цивилизации погибли рано, другие остановились в своем развитии («окаменели»), и лишь немногие прошли весь цикл до конца. Поэтому данный цикл закономерен, но не неизбежен.

Нетрудно заметить, что за каждой категорией философии истории Тойнби стоят реальные исторические процессы и явления. Но эти процессы и явления предстают перед нами в абстрактном и мистифицированном виде. Взять хотя бы проблему классов. Тойнби признает, что главной причиной гибели всех прошлых цивилизаций было «отчуждение между меньшинством и большинством, которое в конце концов достигало критической стадии с отделением пролетариата»¹.

Казалось бы Тойнби подходит здесь, хотя и в абстрактной форме, к идее классовой борьбы. Но на деле он ставит эту проблему вверх ногами. Прежде всего он утверждает, что деление на большинство и меньшинство присуще всякому обществу, независимо от характера его устройства, и что это деление не связано с эксплуатацией большинства меньшинством. Это просто своеобразное разделение труда, в силу которого «творческое меньшинство» призвано руководить «нетворческим», «инертным» большинством. «Это — всеобщее условие общественной жизни, — пишет он, — что большинство членов любого данного общества должно постоянно расширять узкие рамки своих личных жизней, косвенно живя в представительных действиях небольшого числа своих собратьев; и разделение труда между этим большинством и этим меньшинством внутренне присуще самой природе общества»². Согласно

¹ A. J. Toynbee, *A Study of History*, Abridgment of vs. I—VI, by D. Somervell, New York — London 1947, p. 365—366.

² A. J. Toynbee, *A Study of History*, v. I, p. 191.

Тойнби, трудящееся большинство населения само не может творить политическую и культурную историю, развитие духовной культуры — дело «творческой элиты».

Вслед за Бергсоном и Смэтсом Тойнби пространно рассуждает о «чудесах» исторического творчества. Он решительно отвергает творческую роль общества как целого. Для него общество — лишь отношение между индивидами, «поле» их действия. «Общество не является и не может быть не чем иным, как средством сообщения, при посредстве которого человеческие индивиды взаимодействуют друг с другом. Именно отдельные люди, а не человеческие общества, «делают» человеческую историю»¹.

Метафизическое противопоставление деятельности отдельных личностей функционированию общества как целого заводит Тойнби в дебри неразрешимых противоречий. С одной стороны, Тойнби высказывается против культа «великих людей», высмеивает волюнтаристские теории и защищает фаталистический взгляд, что «нет защиты против судьбы»². Он сочувственно цитирует Омара Хайама, что даже великие люди — «лишь беспомощные пешки в игре, которую ведет бог.., передвигая их взад и вперед на шахматах дней и ночей и складывая одного за другим в свою коробку»³.

С другой стороны, он пишет о «сверхчеловеческих» качествах «великих людей», о «Личности» с большой буквы и т. п. «Индивиды,— пишет он,— выполняющие это чудо творения и тем самым вызывающие рост обществ, в которых они поднимаются, больше, чем просто люди. Они могут делать то, что людям кажется чудом, потому что сами они сверхчеловечны в буквальном, а не только в переносном смысле»⁴.

Социальная ситуация, по словам Тойнби, ставит перед обществом определенную дилемму, «творческий гений» ее разрешает. Уже одним своим появлением гений вызывает социальный кризис. Тойнби не допускает даже мысли о том, что «социальную дилемму»

¹ A. J. Toynbee, A Study of History, v. III, p. 231.

² A. J. Toynbee, A Study of History v. IX, p. 295.

³ A. J. Toynbee, A Study of History, Abridgment of vs. I—VI, p. 450.

⁴ A. J. Toynbee, A Study of History, v. III, p. 232.

могут разрешить сами народные массы. Он утверждает, что творческие личности всегда составляют лишь «незначительное меньшинство в обществе, которое их деятельность пронизывает и одушевляет». Напротив, «подавляющее большинство индивидуумов находится в том же самом косном, неподвижном состоянии, что и члены статического примитивного общества»¹.

Чтобы теоретически «обосновать» это отрицание творческой роли за трудящимися массами, Тойнби сгирает коренное различие между паразитическим древнеримским люмпен-пролетариатом, жившим за счет общества, и современным промышленным пролетариатом, за счет которого живет само капиталистическое общество. Он определяет пролетариат как «некий социальный элемент или группу, которая, пребывая некоторым образом внутри каждого данного общества на каждой данной ступени его истории, тем не менее не является его составной частью... Другими словами, «пролетариат» есть такой элемент или группа в обществе, которая лишена «доли» в этом обществе, за исключением факта своего физического существования»². Тот факт, что пролетариат действительно лишен «доли» в капиталистическом обществе, что это общество враждебно ему, давно установлен Марксом в известной формуле, что «пролетариям нечего терять, кроме своих цепей». Но из этого отнюдь не вытекает, что пролетариат — посторонний элемент в обществе, которое основано на его труде, как это пытается доказать Тойнби. Наоборот, трудящиеся — это подлинные творцы истории, без них всякое общество было бы невозможно.

Обосновывая свою философско-историческую схему, Тойнби утверждает, что она имеет эмпирическое происхождение и представляет собой обобщение действительного исторического опыта. Но на самом деле эта схема так же спекулятивна, умозрительна, как и философия истории немецкого идеализма. А что касается мистики, то здесь Тойнби не уступает даже Боссюэ. «Исследование историй», по свидетельству самого автора, «возвращает нас к библейской концепции исто-

¹ A. J. Toynbee, *A Study of History*, v. III, p. 243.

² A. J. Toynbee, *A Study of History*, v. I, p. 41.

рии, господствовавшей на Западе с IV до конца XVII века»¹.

Тойнби пространно рассуждает о действии в истории человечества «естественных законов». Но тут же выясняется, что «социальные законы, проявляющиеся в историях цивилизаций, являются на самом деле отражениями психологических законов», действующих в области подсознания². Больше того, по словам Тойнби, научные законы вообще не могут объяснить индивидуальных явлений, таких, как «встреча двух или более человеческих существ», а также «поэзия и пророческое видение». Вышим продуктом всякой цивилизации оказываются религии, и сама «историческая функция цивилизаций» состоит в том, чтобы «они своим падением служили ступенями для прогрессивного процесса обнаружения все более глубокой религиозной интуиции»³.

Рассматривая проблему соотношения свободы и необходимости в общественном развитии, Тойнби в конце концов возвращается к учению блаженного Августина, что суть всей проблемы — это борьба в человеческой душе «между стремлением к спасению и тяготением к первородному греху»⁴. Как пишет западногерманский буржуазный историк О. Андерле, завершая свой анализ концепции Тойнби, «эпоха чистой научности, на рубежах которой в исторической науке стоят, с одной стороны, Джамбатиста Вико, а с другой — Освальд Шпенглер, на этом заканчивается; тертуллиановское «верю, потому что нелепо, потому что абсурдно» снова вступает в свои права»⁵.

Тойнби анализирует не только прошлое, но и настоящее и даже (хотя и с многочисленными оговорками и ссылками на сложность этого дела) пытается предсказывать будущее.

Само собой понятно, что его труды не дают сколько-нибудь глубокого и всестороннего анализа современной действительности. Так, например, совре-

¹ A. J. Toynbee, Ce que j'ai essayé de faire, «Diogenes» № 13, janvier 1956, p. 14.

² A. J. Toynbee, A Study of History, v. IX, p. 329.

³ A. J. Toynbee, A Study of History, v. VII, London 1954, p. 445.

⁴ A. J. Toynbee, A Study of History, v. IX, p. 392.

⁵ O. Anderle, Das universalhistorische System A. J. Toynbees, Frankfurt a. M. — Wien 1955, S. 449.

менную борьбу между буржуазной и коммунистической идеологиями Тойнби рассматривает лишь как новую форму старого конфликта между Западным и Восточным христианством¹, а нынешняя противоположность политики СССР и США оказывается у него лишь видоизменением старой борьбы между Францией и Габсбургской монархией в XVI в.²

Однако, несмотря на всю свою ненависть к коммунизму, Тойнби не может пройти мимо антагонистических противоречий капитализма, и анализ этих противоречий (помимо воли самого Тойнби) свидетельствует в пользу отвергаемого им коммунизма.

Правда, Тойнби уверяет, что капитализм постепенно изживает свои отрицательные черты, а сами капиталисты постепенно превращаются в служащих общества. Но можно ли уничтожить капитализм, а с ним вместе кризисы и безработицу, сохранив частную собственность? Разумеется, нельзя. Тойнби вынужден констатировать, что в «западном мире» экономическое развитие остается стихийным³.

Тойнби не согласен с утверждением буржуазной пропаганды о том, что в США будто бы ликвидированы классы. Претензия на то, что в Америке построен «новый мир», принципиально отличный от европейского капитализма, кажется Тойнби (и в данном случае он совершенно прав) абсолютно неосновательной⁴.

Несмотря на свои симпатии к «господствующему меньшинству», Тойнби вынужден признать, что в международном соревновании двух систем решающее слово будет принадлежать трудящемуся большинству человечества, т. е. рабочим и крестьянам Запада и Востока. «Можно ожидать,— заявляет он,— что в соревновании за влияние на человечество между коммунизмом и традиционным западным образом жизни решающим фактором в конечном счете будет голос крестьянства, составляющего три четверти человечества»⁵. А это большинство, как замечает Тойнби, не имеет никаких

¹ A. J. Toynbee, *A Study of History*, v. VIII, London 1954, p. 112.

² A. J. Toynbee, *A Study of History*, v. IX, p. 244.

³ Ibid., p. 340.

⁴ Ibid., p. 580.

⁵ Ibid., p. 531.

оснований симпатизировать сидящей на его шее «западной цивилизации» с присущим ей классовым неравенством, расовой дискриминацией и т. п.

Тойнби сочувствует «западной демократии» и ненавидит коммунизм. Но он не может не признать, что теория марксизма-ленинизма имеет непреодолимую притягательную силу для всех трудящихся и-эксплуатируемых и что буржуазная пропаганда бессильна в борьбе с этой единственно верной теорией. «Миссия обращения мира к коммунизму»,— свидетельствует Тойнби,— является «более вдохновляющей, бодрящей и воспитательной, нежели миссия сохранения мира без изменений ради свободы получать прибыли и свободы бастовать»¹.

Тойнби признает и неодолимость национально-освободительного движения народов Востока, он констатирует, что мировое крестьянство неизбежно станет на сторону социализма, поскольку не существует другого пути освобождения крестьянства от голода и нищеты, кроме социалистической кооперации. Превращение отсталой России в передовую индустриальную страну, полностью обеспечивающую свою независимость,— это факт, который невозможно ни отрицать, ни замолчать. И совершенно естественно, замечает Тойнби, что русский опыт привлекает и будет привлекать к себе крестьянство и интеллигенцию Востока. Помимо своей воли он вынужден констатировать, что идеи марксизма-ленинизма являются «могучим призывом к мировому крестьянству от Китая до Перу и от Мексики до тропической Африки; ибо Россия сама еще вчера была одной из таких бедных и бессильных крестьянских стран»².

Понимая, что развязывание мировой войны не принесет пользы капитализму, Тойнби высказывается за мирное сосуществование двух систем. При этом он старательно изобретает «рецепты» излечения «больного» капитализма.

Тойнби правильно отмечает, что источник слабости «Запада» — не внешний, а внутренний. Это — его социальные противоречия и классовая борьба. Значит,

¹ A. J. Toynbee, *A Study of History*, v. IX, p. 584.

² Ibid., p. 585.

для того чтобы преодолеть эту слабость, необходимо прежде всего ликвидировать классовую борьбу. Английский историк сознает, что это нельзя сделать с помощью насилий и репрессий, поэтому он призывает к реформам и гуманности. «В «холодной войне», которая, по-видимому, должна решить судьбу мира в текущей главе мировой истории,— пишет он,— решающим грузом на чашке весов будут страдания многочисленного «непривилегированного» большинства ныне живущего поколения человечества; и можно ожидать, что это множество страждущих человеческих существ соединит свою судьбу с той из двух держав, ныне соревнующихся за его поддержку, которая даст практическое доказательство, что именно она на деле осуществляет социальный идеал христианства. В этих обстоятельствах собственный интерес должен был бы подсказать привилегированному меньшинству господствующей Западной части человечества совет отбросить ефрейторскую палку и взять лиру Орфея»¹.

Управлять народами с помощью дубинки, действительно, становится с каждым днем труднее, и господствующим классам все чаще приходится прибегать к политике реформ и уступок. Но, как справедливо замечает сам Тойнби, массы ждут не деклараций, а практического улучшения своей жизни. Этого нельзя достичь, не лишив монополистический капитал его максимальных прибылей. Но коль скоро система капиталистической эксплуатации в целом остается в силе, никакая «орфеева лира» буржуазной пропаганды не спасет трудящихся, как выражается Тойнби, от «вирусов коммунизма».

Чувствуя, что укрепить экономический и политический строй буржуазного общества не удастся, Тойнби переносит центр тяжести всей проблемы в сферу идеологии. Оказывается, источник слабости «западной цивилизации» заключен в ее безрелигиозности: разочаровавшись в боге, «западное общество» лишилось своих положительных идеалов, и именно это обстоятельство делает его безоружным в борьбе с наступающим коммунизмом. Борьба между классами и государствами,

¹ A. J. Toynbee, *A Study of History*, v. VIII, p. 149.

согласно Тойнби,— это лишь «политические симптомы духовной болезни»¹. Поэтому главной задачей является не экономическое развитие, а возрождение человеческих душ, ибо никакое политическое искусство никогда не заменит «духовного освобождения душ»². Для того чтобы спастись от гибели, человек «западного мира» должен наладить отношения «не только с другими людьми и с самим собою, но, самое главное, со своим спасителем, богом»³. Люди не могут, по словам Тойнби, достичь подлинного братства, пока они полагаются исключительно на свои собственные силы. Братство же может быть только там, где люди верят, что все они дети единого бога. Отсюда делается вывод, что все «социальные проблемы можно решить, только подняв их из области социальной в область религиозную»⁴.

Стремясь консолидировать религиозное сознание человечества в единую идеалистическую систему, противостоящую марксизму-ленинизму, Тойнби готов отказаться от идеи христианской исключительности. Он двигает мысль, что «все религии и все философии истории являются частичными откровениями истины, взятой в том или ином аспекте»⁵, и предлагает «интегрировать», сплавить воедино великие религии современности — христианство, ислам, буддизм и индуизм. Тем самым будет решена, по мнению Тойнби, задача преодоления старой противоположности Востока и Запада, ныне бросающей колониальный Восток в объятия коммунизма.

Но при всех условиях человечество должно отказаться от веры в прогресс науки и техники, признать «духовное бессилие механизированной техники» и вернуться «к спасительному смирению»⁶. Таков единственный путь спасения, таков окончательный вывод, к которому приходит профессор Тойнби в итоге тридцатилетней работы над своей десяти томной книгой.

¹ A. J. Toynbee, *A Study of History*, v. IX, p. 347.

² Ibidem.

³ Ibidem.

⁴ Ibid., p. 594.

⁵ A. J. Toynbee, *Ce que j'ai essayé de faire*, «Diogenes» № 13, janvier 1956, p. 14.

⁶ A. J. Toynbee, *A Study of History*, v. IX, p. 625.

Философия истории Тойнби подвергается критике с разных сторон. Прогрессивные историки Запада критикуют его теоретические построения за мистификацию действительного исторического процесса, за антикоммунистическую тенденцию и антисоветские выпады.

Есть критики и другого рода. Это люди, которым не нравится пацифистская направленность идей Тойнби и то, что он констатирует серьезные противоречия капиталистического общества. Наиболее активных пропагандистов «американского образа жизни» не устраивает проводимая Тойнби аналогия между умирающим античным обществом и современным капитализмом. «Клевета на Запад» — так назвал свою брошюру, посвященную критике Тойнби, американец Джерролд¹.

Конечно, Тойнби никак нельзя назвать дезертиром с тонущего корабля капитализма. При всех своих критических замечаниях в адрес «западной цивилизации» Тойнби защищает капитализм. Он искренне верит, что несчастья и беды «западной цивилизации» все еще можно залечить, что капитализм можно «подправить», избрав тем самым коммунизма. Только ради «исцеления» капитализма Тойнби и разбирает (очень осторожно и непоследовательно) некоторые симптомы его болезни и прописывает свои «рецепты». Не вина Тойнби, а беда его, как и других идеологов современного капитализма, что болезнь эта гораздо серьезней, чем это представляется новоявленным знахарям, и что никакие рецепты тут помочь не могут.

Но с каких бы политических позиций ни рассматривать сочинения Тойнби, историк-исследователь не может следовать его примеру. Отношение профессиональных историков к работе Тойнби хорошо выразил Февр в статье «От Шпенглера до Тойнби». Воздав должное оксфордскому профессору (за попытку охватить всю всемирную

¹ См. *D. Jerrold, The Lie about the West*, New York 1954. С тех же позиций критикует Тойнби и англичанин Дж. Хадсон, нападающий на Тойнби за то, что он «рассматривает западную цивилизацию в ее современном кризисе не как прогрессивный образ жизни и мышления, жестоко атакуемый зловещими разрушительными силами, а как греховное общество, получающее то, чего оно заслуживает» (*G. F. Hudson, Professor Toynbee and the West, «The Twentieth Century»*, March 1953, p. 213—214). Ср. *P. Geyl, Toynbee the Prophet, «Journal of the History of Ideas»*, v. XVI, № 2, April 1955, p. 260—274.

историю и за борьбу против узкой специализации историков), Февр вместе с тем решительно отвергает его схему исторического процесса. Мы тоже за сравнения, писал он, но не ради того, чтобы копаться в пустых коконах 21 умершей цивилизации, «чтобы в конце концов, перемешав китайские факты с индийскими, русскими и римскими, сфабриковать бог весть какие абстрактные понятия вселенской церкви, мирового государства или нашествия варваров»¹. В руках «компаративистов», заявляет он, «усматривающих Ассурбанипала в святом Людовике или Сезостриса в Ленине», исчезает реальная, конкретная жизнь, специфика исторических периодов. Констатируя, что «исследование» Тойнби — это возрождение старой философии истории, Февр заключил, что она «не заставит нас отдаться в руки чудотворцев и кудесников, одновременно простодушных и лукавых фабрикантов дешевой философии истории»².

На Западе нет, вероятно, ни одного исторического, философского или общественно-политического журнала, в котором бы не появилось рецензий или статей о Тойнби. Эти рецензии, как правило, отдают должное его эрудиции и грандиозности его замысла. Но даже при самом благожелательном отношении к Тойнби (которое, кстати, встречается далеко не всегда) принять его выводы историки не могут. «Если мы хотим правильно понять происхождение и эволюцию цивилизаций,— пишет известный австрийский буржуазный ученый Р. Хайне-Гельдерн,— к проблеме нужно подходить со строго исторической точки зрения, а не с позиций предвзятой теории, какой бы блестящей и соблазнительной она ни была»³. Книга Тойнби — это не история, не социология и вообще не наука; «взятая как целое, это — громадная теологическая поэма в прозе»⁴, — пишет американский буржуазный историк Э. Фисс. «Не затем ли построил Тойнби эту колоссальную историческую пирамиду, поражающую своими размерами, чтобы лучше спрятать, в самой отдаленной зале, архаическую мумию, которая неспособна воскрес-

¹ L. Febvre, *Combats pour l'histoire*, p. 140.

² Ibid., p. 143.

³ R. Heine-Geldern, *L'origine des anciennes civilisations et les theories de Toynbee*, «Diogenes» № 13, janvier 1956, p. 126.

⁴ E. Fieiss, *Toynbee as Poet*, «Journal of the History of Ideas», v. XVI, № 2, April 1955, p. 279.

нуть, несмотря на все его заклинания?»¹ — спрашивает американский социолог Льюис Мэмфорд.

Спекулятивная философия истории, подобно старой натурфилософии, давно и безнадежно мертва. «Всякая попытка воскресить ее,— писал Энгельс,— не только была бы излишней, а *была бы шагом назад*»². Анализ работы Тойнби, которая является самым значительным современным образцом философии истории этого типа, полностью подтверждает этот вывод.

Теория „исторического синтеза“ Берра

Многие буржуазные историки сознают опасность «новейших» субъективно-идеалистических, иррационалистских концепций, а также недостаточность простой фактографии «традиционной» истории. Они стремятся «расширить» рамки исторического исследования и создать всеобъемлющий «синтез», который соединил бы историю с социологией и позволил бы дать научное обобщение исторического процесса в целом. В связи с этим делались и делаются попытки возродить и обновить позитивистскую теорию XIX в., противопоставив ее, с одной стороны, историческому материализму, с другой стороны, новейшему иррационализму и скептицизму.

Наиболее значительной теорией такого рода является так называемая теория «исторического синтеза», разработанная французским буржуазным ученым Анри Берром (1872—1954).

Берр не был профессиональным историком. Литературовед и философ по образованию, он, однако, всю свою научную деятельность посвятил разработке теоретических основ исторической науки. Основной теоретический труд Берра «Синтез в истории» был опубликован еще в 1911 г. Однако своим влиянием на современную буржуазную историографию Берр обязан не столько своему теоретическому трактату, сколько своей научно-организационной деятельностью. Еще в 1900 г. Берр основал так называемый «Международный центр синтеза» и начал выпускать журнал «Revue de synthèse historique», который

¹ L. Mumford, Une étude de l'histoire, «Diogenes» № 13, janvier 1956, p. 31.

² К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные произведения в двух томах, т. II, стр. 370.

стал своеобразным центром буржуазной теоретической мысли в области истории. Берр сумел привлечь к сотрудничеству в нем целый ряд выдающихся ученых. Так, в 30-х годах в дирекцию журнала входили крупнейший ученый-физик Ланжевэн, выдающийся французский историк Февр и известный историк науки Рей. В составе правления этого «Международного центра синтеза» наряду с буржуазными политическими деятелями (П. Думер, Лебрен, Э. Эррио, Пенлеве и др.) и представителями монополистического капитала были выдающиеся ученые — А. Эйнштейн, Э. Резерфорд, Дж. Фрэйзер и др. В состав секции «исторического синтеза» входили крупные буржуазные историки из различных стран мира (в том числе М. Блок, Ж. Буржен, А. Озе, П. Ренувен (Франция), А. Пиренн (Бельгия), Д. Хейзинга (Голландия), Д. Тревельян (Англия) и др.). Эти ученые были весьма различны по своим политическим и научным убеждениям. На страницах указанного журнала нередко высказывались взгляды, противоположные точке зрения самого Берра. Но самый факт «синтеза» этих видных ученых создавал организации, основанной Берром, значительный авторитет в научных кругах. Свои теоретические установки Берр пытался воплотить в целой серии коллективных исторических трудов. В 1913 г. он приступил к подготовке грандиозной, рассчитанной на 100 томов, серии монографий под названием «Эволюция человечества», к составлению которой были привлечены крупнейшие буржуазные историки.

Своим влиянием на историков Берр обязан прежде всего тому, что его концепция в ряде вопросов выгодно отличалась от других современных буржуазных теорий, поэтому создавалась видимость, что в ней преодолены недостатки как традиционной историографии, так и старой философии истории.

Первое, что выделяет Берра из множества современных буржуазных философов и социологов, — это его горячая вера в прогресс человечества и успехи научного знания. Отмечая, что современная историография стоит перед серьезными трудностями, он писал: «Бывают кризисы, которые готовят лучшее будущее. И мы верим, что рано или поздно наука возобладает над ошибками разума и заблуждениями воли».¹ Берр решительно отвер-

¹ *H. Berr, En marge de l'histoire universelle, Paris 1934, p. XII.*

гал пессимистические выводы о невозможности исторической науки. «Утверждают, что история оторвана от жизни потому, что она слишком научна; я убежден, что, напротив, это происходит потому, что она недостаточно научна»¹.

Сильной стороной деятельности Берра была критика различных реакционных течений в буржуазной историографии и философии. Он подверг обстоятельному разбору фактографический эмпиризм традиционной историографии, которую он называл «историзирующей историей». Признавая необходимость источниковедческих работ, Берр настоятельно подчеркивал, что они не должны становиться самоцелью. Сам по себе источник ничего не стоит, и не только источник, но и отдельный исторический факт. Научный анализ обязательно должен сочетаться с научным синтезом. «Коллекция фактов имеет не большую научную ценность, чем коллекция почтовых марок или раковин»².

Критикуя эмпиризм историков, Берр в то же время отвергал произвольные, априорные схемы спекулятивной философии истории и социологии. Он правильно указывал, что абстрактные схемы и выдуманные «законы» ровно ничего не дают для понимания конкретной истории. Однако, осуждая абстрактную философию истории, которая за отсутствием точных исторических сведений, подменяла их произвольными априорными схемами, Берр оговаривал, что отказ от априоризма вовсе не означает отказа от гипотез и широких обобщений. «Мои учителя,— говорил он,— это философы истории; но я попытался заставить их философию опуститься с неба на землю»³. Задача, по Берру, состоит в том, чтобы заменить философию истории чем-то таким, «что было бы полностью научно»⁴. «Закономерный, необходимый труд.., философия истории была скомпрометирована лишь неосторожной поспешностью спекуляции или слишком вольной игрой фантазии. Синтез возобновляет этот плохо проводившийся труд»⁵.

¹ *H. Berr, La synthèse en histoire, Son rapport avec la synthèse générale*, 2 éd., Paris 1953, p. XII.

² *Ibid.*, p. 19.

³ *H. Berr, Réponse à F. M. Fling, «Revue de synthèse historique»*, t. XLVII, juin 1929, p. 16.

⁴ *H. Berr, Au bout de trente ans, «Revue de synthèse historique»*, t. L, décembre 1930, p. 14.

⁵ *Ibid.*, p. 14—15.

Берр выступал против различных модных течений субъективно-идеалистической философии. О распространенных в современной историографии субъективистских взглядах на историю Берр писал, что «они в действительности поворачиваются спиной к науке»¹. Критикуя концепцию истории «как искусства», он доказывал, что «история — это одна из форм поисков истины, а не литературный жанр»². Прагматизм он правильно характеризовал как «реакцию против интеллектуализма» и отказывал ему даже в звании философии. Отвергал он и иррационалистскую концепцию Марру.

Критикуя эти концепции, Берр претендовал на роль радикального реформатора всей общественной науки. Традиционную историографию, философию истории и социологию он хотел соединить в едином грандиозном «синтезе», выполненном на базе идеализма. Все дело в том, уверял Берр, чтобы «исторический идеализм стал экспериментальным»³. Но, увы, вопреки Берру идеализм не может быть ни «научным», ни «экспериментальным». «Синтез» истории и философии может быть осуществлен только на базе материалистического монизма. Такой «синтез» был действительно осуществлен Марксом в открытом им материалистическом понимании истории, которое, будучи философской теорией, не содержит в себе ничего априорного и полностью вытекает из самой истории. Берр же не принял исторического материализма и остался на позициях идеализма и эклектики. «Борец против традиции», он на поверку оказывается целиком во власти старой идеалистической традиции, а его «синтез» — простым механическим объединением традиционной историографии со старой философией истории и позитивистской социологией.

Берр утверждает, что в эволюции человеческого общества мы встречаемся с тремя группами причинных отношений: 1) отношения простой последовательности, где одни факты непосредственно определяют другие; 2) постоянные отношения, в которых одни факты связаны с другими необходимостью; 3) отношения внутренней связи, где факты связаны друг с другом рационально. Эти

¹ *H. Berr, La Synthèse en histoire*, p. 225.

² *Ibid.*, p. 226.

³ *Ibid.*, p. 209.

разные причинные отношения соответствуют трем типам фактов или элементов истории: 1) случайные, или «грубые», факты представляют собой текучий элемент, «случай» в истории; 2) необходимые факты, социальные закономерности, представляют собой элемент неподвижности; 3) факты «внутренней логики» представляют собой элемент «тенденции и длительности», определяют направление и продолжительность движения¹. Все эти элементы, по Берру, объединяются в едином «синтезе». Метафизический характер этого «синтеза», а также его идеалистическая основа видны при рассмотрении взглядов Берра на историческую причинность. В отличие от большинства современных буржуазных теоретиков истории Берр признает, что историческая наука не может обойтись без установления причинно-следственных связей. Но самую историческую причинность он понимает идеалистически.

Берр противопоставляет «внутреннюю» причинность, как якобы единственно возможную в общественной жизни, «внешней» причинности, детерминизму, существующему в природе. О природе мы знаем лишь, *как* протекает данный процесс, но не *почему* он так протекает, так как вопрос «почему» предполагает сознательно поставленную цель. В истории же установить причину — значит вскрыть *мотивы* тех поступков, которые повлекли известный результат. Берр уверяет, что именно эта «внутренняя причинность», обнаружение «мотивов» людей является единственно надежной. «Не существует эффективной объясняющей причинности, кроме внутренней причинности: экспериментальная причина напоминает «алтарь неизвестного бога, пустой пьедестал, который ждет свою статую» (У. Джемс)².

Такое идеалистическое понимание причинности несостоятельно. Во-первых, когда мы устанавливаем, что при данных условиях данный процесс всегда протекает определенным образом, мы тем самым познаем и то, почему он так протекает. Другое дело, что цепь причинно-следственных связей бесконечна и любой закон природы, объясняющий определенную группу явлений, никогда не объясняет сам себя. Объяснение его лежит в более общем законе, и так до бесконечности. Во-вторых, нет никаких

¹ H. Berr, En marge de l'histoire universelle, p. 7.

² H. Berr, La Synthèse en histoire, p. 52.

оснований сводить историческую причинность к субъективным «мотивам», а самую историю рассматривать как «несколько усложненную и объективированную психологию»¹. В действительности любые мотивы человеческих поступков сами детерминированы, и рассматривать их как некий первичный элемент ни в коем случае нельзя.

Анализируя проблему случайности в истории, Берр справедливо критикует взгляд, согласно которому случайность — это нечто беспричинное или то, причины чего нам неизвестны. Он доказывает, что понятие «случая» соответствует определенному действительному положению вещей. Случай — это то, что объективно выделяется из устойчивого, обычного порядка вещей. Критикуя сведение истории к сплошному нагромождению случайностей, которое превращает историческую науку в простой сборник анекдотов, Берр одновременно отмежевывается от фаталистических концепций философии истории, которые отрицают или недооценивают роль случайности. Он приходит к выводу, что случайность нельзя рассматривать независимо от постоянных, закономерных связей, которые он называет «порядком»².

Случайность действительно является результатом переплетения множества причинных связей, и само понятие случайности имеет смысл только по отношению к постоянному, закономерному порядку вещей. Берр показывает, что во всякой «исторической индивидуальности» (он рассматривает под этим названием не только исторических деятелей, но и «коллективные индивидуальности» — расовые и национальные черты народов, особенности определенных географических районов, психического склада людей определенной исторической эпохи и т. п.) случайные черты перемежаются с закономерными и одно нельзя понять помимо другого. Но признать, что случайность «связана» с необходимостью, еще не значит правильно раскрыть характер этой связи.

¹ *H. Berr, La Synthèse en histoire*, p. 52.

² «В конечном счете случай, который можно познать не иначе, как в противопоставлении порядку (порядку законов и порядку мотивов), исторически действует лишь по отношению к порядку, и его значение измеряется тем, в какой мере он влияет на этот порядок. Поэтому ключ к пониманию роли, которую случай играет в истории, дает нам изучение регулирующих причин» (*H. Berr, La Synthèse en histoire*, p. 68).

В отличие от большинства современных буржуазных философов Берр признает, что в истории, как и в природе, существуют определенные законы. Он понимает, что изгнание из истории идеи закономерности, повторяемости явлений означало бы превращение ее в некий первозданный хаос. Развитие истории, говорит он, предполагает не только изменение, но и относительную устойчивость, известное постоянство. «Не всякое изменение является историческим,— пишет Берр.— Хаос не имеет истории так же, как он не имеет законов. Область истории — та же, что и область законов»¹. Хотя история не состоит из одних повторений, она и не чужда им. Констатируя, что тезис об отсутствии законов истории базируется на механическом понимании законов как чего-то абсолютно независимого от условий места и времени, Берр показывает, что все законы, даже законы естествознания, не абсолютны, а связаны с определенными условиями, вне которых они не действуют².

Однако критику механистического понимания законов Берр ведет с позиций идеалистической философии Э. Бутру, для которого критика механистического понимания закономерности является лишь средством обоснования философского волюнтаризма.

«Закон» у Берра — это не определенная, повторяющаяся, необходимая связь явлений, а всего лишь некий «общий факт». «Закон,— пишет он,— есть в действительности только общий факт... Всеобщности, сходства, единства являются синонимами слова закон, хотя они имеют более широкий смысл»³. Подобное определение лишает понятие закона всякого смысла. Из понятия закона выхолащивается главное — указание на *необходимость* данного течения процесса. Если всякое общее понятие есть закон, то как можно говорить о научном предвидении и т. п.? Растворяя исторический закон в неопределенном понятии «обобщения», Берр сводит на нет собственное признание исторической закономерности и тем самым открывает дорогу волюнтаризму и телеологии.

Правда, вообще-то Берр не отрицает существования исторической необходимости. Он пишет: «В истории су-

¹ H. Berr, La Synthèse en histoire, p. 26.

² Ibid., p. 27—28.

³ Ibid. p. 29. Cp. «Encyclopedia of the Social Sciences», v. VII, p. 362.

шествует сфера необходимости, и можно открыть ее специфические законы»¹. Он высказывается против рассмотрения общества как механического агрегата индивидов и пишет, что Дюркгейм и его школа «тысячу раз правы против историков-атомистов»². Но Берр включает в сферу социальной необходимости только развитие общественных учреждений. Он резко разграничивает «область социального», где господствует необходимость, и «область человеческого», где царствует свободная воля. «Нужно решительно настаивать на том положении,— пишет он,— что изучение общества как такового ограничено, и то, что происходит в *обществе*, вовсе не исключительно создается *обществом*. Мы определили различные случайности, случайности разных масштабов, которые вмешиваются в историю народов: социальная необходимость только ставит пределы их игре»³. Получается, что исторические случайности действуют сами по себе, а «социальная необходимость» выступает не как нечто активное, а только как пассивная форма. На самом же деле случайность есть форма проявления необходимости, и сам Берр признавал, что одно нельзя отрывать от другого.

Существо ошибки Берра состоит в том, что он отрывает личность от общества и противопоставляет одно другому. Не понимая того, что сущность человека есть «совокупность всех общественных отношений» (*Маркс*), Берр систематически противопоставляет «социальное» «человеческому» (как будто что-то «человеческое» может быть не социальным). «Продвигая как можно дальше объяснение через социальное,— пишет он,— не следует пренебрегать или недооценивать роль индивида. Только в социальной среде реализуется умственный прогресс человечества; но всякая умственная инициатива индивидуальна»⁴. Получается, что социальная среда — только внешнее условие общественного развития. «Творческой силой истории» у Берра, как и в критикуемой им «традиционной историографии», оказывается «свободная личность». Весь вопрос состоит, дескать, только в том, чтобы лучше показывать значение «социальной среды».

¹ *H. Berr*, *La Synthèse en histoire*, p. 113.

² *Ibid.*, p. 125.

³ *Ibid.*, p. 127—128.

⁴ *H. Berr*, *En marge de l'histoire universelle*, p. VII.

Определяющим фактором исторического развития Берр объявляет духовную жизнь. Обществу, говорит он, присущи юридически-политическая и экономическая функции. «Но нельзя говорить об умственной или эстетической функции обществ, хотя бы они и создавали художественные и научные учреждения. Общество *не мыслит*. Умственное, как и эстетическое, развитие... основывается целиком на способностях индивида: оно человечно и не социально»¹. Таким образом, Берр признает, что политический, правовой, экономический строй общества возможно изучать по соответствующим социальным институтам, но все общественное сознание переносится в сферу деятельности индивидов. Берр утверждает, что «между человеческим и социальным существует действие и взаимодействие»². Но о каком «взаимодействии» может идти речь там, где нет различных сущностей? Ведь «человеческое» и «социальное» не являются противоположностями и не существуют одно вне другого. Эта идеалистическая конструкция приводит Берра к неразрешимым противоречиям. Так, например, он уверяет, что религия «по своей сущности человечна, но она сильно социализирована»³, она «имеет свойства и природы индивида, и сущности общества»⁴. Между тем еще Маркс в тезисах о Фейербахе убедительно показал, что факт религиозного самоотчуждения человеческой сущности имеет исключительно социальное происхождение, «что «религиозное чувство» само есть *общественный продукт*...»⁵

Рассуждения Берра о «природе индивида», взятого вне определенной общественной формы, неизбежно являются абстрактными и антиисторическими. «Мы признали в истории специфические необходимости, социальные законы,— пишет он,— но этот порядок законов, который лимитирует игру случайностей, не объясняет эволюции, и последняя окажется результатом случайностей, если она не вытекает из системы мотивов»⁶. В конечном счете движущей силой истории Берр провозглашает абстрактную

¹ *H. Berr*, En marge de l'histoire universelle, p. 8—9.

² *Ibid.*, p. 9.

³ *Ibidem*.

⁴ *H. Berr*, La Synthèse en histoire, p. 130.

⁵ *К. Маркс и Ф. Энгельс*, Соч., т. 3, стр. 3.

⁶ *H. Berr*, La Synthèse en histoire, p. 136.

«тенденцию к существованию» (бергсоновский «жизненный порыв»), которая проявляется в различных потребностях индивида и общества. Берр сам отказывается от определения этого абстрактного и бессодержательного понятия: «Как далеко простирается и как действует сочетание трех элементов — случайности, представляющей собой чистую последовательность, необходимости, представляющей собой неподвижность или повторение, и логики, которая есть тенденция и длительность,— мы этого не знаем. Изучение этого только начинается»¹.

Не лучше обстоит дело и с анализом более определенных «стремлений» и «потребностей». Объяснять те или иные исторические события и явления тем, что они, дескать, отвечают соответствующей «потребности», очень легко. Но такой ответ ничего не дает, ибо остается неясным, почему именно в данное время и в данном обществе возникла данная потребность. Например, сложное явление миграции Берр объясняет «стремлением к перемещению»², оставляя в стороне вопрос о том, почему эта «охота к перемене мест» овладевает не всеми народами и далеко не всегда. Империализм объясняется через «волю к приращению»³ и т. д. И эта наивная эклектика в традициях позитивистской социологии XIX в. противопоставляется стройной монистической теории Маркса, как якобы «синтез», свободный от односторонности!

Несостоятельность этих претензий вскрыл еще академик В. П. Волгин в своем выступлении на VII Международном конгрессе исторических наук в Варшаве. Разбирая тезисы доклада одного из последователей Берра, норвежского историка Кейльго, рассматривавшего историю как «синтез» равноправных человеческих стремлений или потребностей (половая потребность, стремление к власти и т. д.), В. П. Волгин указывал, что это объяснение ничего не сможет дать новой исторической науке. Некоторые из этих влечений присущи не всем общественным классам, другие имеют весьма различные формы в различных исторических условиях. «Историческое измерение этих влечений и их форм само требует своего объяснения. Исторический материализм отнюдь не отрицает ни факта

¹ H. Berr, *La Synthèse en histoire*, p. 156.

² H. Berr, *En marge de l'histoire universelle*, p. 11.

³ Ibidem.

их существования, ни факта их взаимодействия. Но исторически понять как характер влечений, так и характер их взаимодействия в каждую данную эпоху дает нам возможность только историческая концепция Маркса»¹.

Между тем объективный социальный смысл «теории синтеза» в том и состоял, чтобы, устранив некоторые наиболее кричащие пороки традиционной историографии, с помощью элементов «экономического материализма» создать видимость того, что исторический материализм — это якобы уже пройденный этап науки, что все ценное, что в нем было, уже «синтезировано», а то, что осталось — односторонне и не заслуживает серьезного внимания.

Сам Берр говорил, что «влияние Маркса испытывают и признают все знающие и честные историки». Однако, добавлял он, «его влияние признано, но его доктрина не принята»². В полемике со сторонниками Риккерт в теории истории Берр прямо заимствовал отдельные положения исторического материализма. Так, рассказывая о своей полемике на Варшавском конгрессе с американским теоретиком «историзирующей истории» Ф. М. Флингом, Берр писал: «То, что история должна рассматриваться в качестве науки, такой же, как наука о природе, и что она абсорбирует социологию, которая есть лишь один аспект изучения фактов прошлого, это доказано историческим материализмом». В этом отношении, продолжает он, «мы были счастливы найти единство с советскими историками»³. Однако Берру был чужд и непонятен материалистический монизм марксистской теории, он отвергал идею партийности исторической науки. Что значит «буржуазная» или «пролетарская», «материалистическая» или «идеалистическая» история? — спрашивал Берр и отвечал: «Истина не является ни тенденциозной, ни исключительной. Материализм или идеализм? Нет. Материализм и идеализм»⁴.

Истина, разумеется, одна для всех. Но подход к ней бывает различный. В науке, как и в политике, важна

¹ В. П. Волгин, Методологическая дискуссия на Варшавском конгрессе, «Борьба классов» № 10, 1933 г., стр. 25.

² H. Berr, Le VII Congrès International des sciences historiques, «Revue de synthèse. Synthèse historique», t. V, № 3, décembre 1933, p. 200.

³ Ibid., p. 199—200.

⁴ Ibid., p. 202.

принципиальность и определенность. Именно последней не хватало Берру, который пытался эклектически сочетать материализм с идеализмом и найти «третий путь» в философии. Но третьего пути нет, и в конечном счете Берр оказался целиком на позициях идеализма.

Мы указывали, что Берр не ограничивался теоретической деятельностью и пытался воплотить свои теоретические схемы в организованной им многотомной «Эволюции человечества». Здесь не место для всестороннего разбора этого коллективного труда, но на вопрос, удалось ли Берру провести в этих книгах действительно стройную, единую концепцию, которая подтверждала бы его теоретические построения и оправдывала бы его методологию, можно ответить только отрицательно. Как ни ценны сами по себе отдельные тома этого издания, они не образуют единого целого, нередко даже противоречат друг другу. Отдельные тома здесь связаны только пространственными предисловиями Берра, в которых конкретизируются некоторые общие положения его концепции. Но никаких общих законов, «открытие» которых обещал Берр, здесь нет. Да их и быть не может, ибо главное внимание в этой серии уделяется вопросам истории культуры, тогда как основные закономерности общественного развития лежат в сфере материального производства. Таким образом, философский идеализм еще раз продемонстрировал невозможность практической реализации своих теоретических положений.

Несоответствие достигнутого результата поставленной Берром задаче неоднократно отмечалось противниками Берра. Так, американский буржуазный теоретик истории Ф. Д. Теггарт писал о концепции Берра: «Несмотря на то что автор критикует «ученый синтез» и «интуитивных историков», различие между новым и старым мало заметно. Если отвлечься от предисловий издателя, отдельные тома «Эволюции человечества» вряд ли покажутся читателю новой отраслью исторического исследования»¹. То же самое констатирует и Ф. М. Флинг, подвергший концепцию Берра критике с позиций так называемой «школы факта», отрицающей существование законов истории. «Мне кажется,— писал Флинг,— что теория

¹ F. J. Teggart, *Theory of History*, New York 1925, p. 208.

г. Берра-философа находится в разительном противоречии с превосходной практикой г. Берра-историка. Каковы же те законы, которые устанавливаются в изумительной «Эволюции человечества»? Я хорошо знаю эти превосходные тома, но я ни в какой мере не нахожу там ни законов, ни даже попытки их установить»¹.

Берр, несомненно, имеет известные заслуги перед французской историографией, поскольку он систематически выступал как против эмпиризма и фактографии, так и против произвольных схем философии истории. Эту сторону его деятельности высоко ценят те историки, которым он помог преодолеть традиционную скованность и повернуться к более интересным и широким темам².

Однако никакой «революции» в исторической науке Берр не совершил. Его грандиозный «синтез» — всего лишь эклектическое сочетание буржуазной историографии, позитивистской социологии и философии истории. Берр и сам чувствовал, что его главная цель — превращение истории в науку — не достигнута. В 1911 г., отвечая на вопрос, возможно ли при нынешнем уровне и состоянии знаний добиться осуществления синтетической всемирной истории, он писал: «Это вопросы, которые сегодня достаточно поставить. Решение их мы предоставим будущему»³.

Через 40 лет, в 1952 г., отмечая достигнутые за это время успехи исторической науки, он вынужден был признать, что разрыв между историей и социологией в буржуазной науке остался в силе, а в философии был даже сделан шаг назад. Высоко оценивая работы историков, группирующихся вокруг «Анналов», Берр в то же время признал, что его идея синтеза не была «ни полностью применена, ни даже серьезно обсуждена»⁴. Таков был итог этой попытки создать «синтетическую» историческую науку.

¹ F.-M. Fling, *La loi et l'histoire*, «Revue de synthèse historique», t. XLVII, juin 1929, p. 9.

² L. Febvre, H. Berr, «Annales. Economies. Sociétés. Civilisations», janvier — mars 1955; G. Lefebvre, *Réflexions sur l'histoire*, «La Pensée» № 61, mai — juin 1955, p. 27; G. Esposito, *Storiografia e filosofia nel pensiero contemporaneo*, Milano 1954, p. 47—48.

³ H. Berr, *La Synthèse en histoire*, p. 254.

⁴ Ibid., p. 292, 308.

История и социология. Роль научной абстракции в исторической науке

Единственной научной методологией истории, позволяющей правильно сочетать анализ и синтез, обобщение и описание, закономерность и случайность, является исторический материализм.

В предыдущих главах в общей форме уже было сказано, как ставит марксистская философия проблемы соотношения общего и единичного¹, логического и исторического, социологии и истории. Попытаемся теперь осветить эти вопросы под углом зрения методологии истории.

Исходным пунктом марксистского решения вопроса о соотношении истории и социологии является проверенное опытом и доказанное практикой убеждение, что история только тогда становится настоящей наукой, когда от поверхностного описания единичных событий она поднимается до исследования глубинных тенденций исторического процесса, а социология только тогда перестает быть набором произвольных рассуждений, когда она становится теоретическим обобщением реального исторического опыта.

«В области явлений общественных,— писал В. И. Ленин,— нет приема более распространенного и более несостоятельного, как выхватывание *отдельных* фактиков, игра в примеры. Подобрать примеры вообще — не стоит никакого труда, но и значения это не имеет никакого, или чисто отрицательное, ибо все дело в исторической конкретной обстановке отдельных случаев. Факты, если взять их в их *целом*, в их *связи*, не только «упрямая», но и безусловно доказательная вещь. Фактики, если они берутся вне целого, вне связи, если они отрывочны и произвольны, являются именно только игрушкой или кое-чем еще *похуже*»². Научная объективность состоит именно в познании *необходимости*, и там, где нет такого познания, не может быть науки.

С другой стороны, поскольку истина всегда конкретна, социологическая теория не может быть априорной, умо-

¹ См. по этому вопросу статьи: Г. Е. Глезерман, Общее и особенное в историческом развитии («Коммунист» № 14, 1957 г., стр. 13—27), и Б. А. Грушин, Маркс и современные методы исторического исследования («Вопросы философии» № 3, 1958 г., стр. 11—25).

² В. И. Ленин, Соч., т. 23, стр. 266.

зрительной. «Откуда возьмете вы понятие об обществе и прогрессе вообще, когда вы не изучили еще ни одной общественной формации в частности, не сумели даже установить этого понятия, не сумели даже подойти к серьезному фактическому изучению, к объективному анализу каких бы то ни было общественных отношений?»¹ — спрашивал В. И. Ленин в полемике с Михайловским.

Но органическое единство истории и социологии (исторического материализма) не означает их тождества. В чем же состоит их различие? В некоторых работах, в том числе моих собственных, этот вопрос рассматривался односторонне, только под углом зрения различия общих и частных, специфических законов². С этой точки зрения исторический материализм как общая теория исторического процесса формулирует общие законы развития общества и вооружает историка методом исследования, а историческая наука на основе этих общих законов путем изучения и обобщения единичных фактов открывает особые, частные законы развития отдельных эпох и формаций, конкретизирует и обогащает этим исторический материализм и создает основу для его дальнейшего развития³.

Такая постановка вопроса заострена против фактографии, с одной стороны, и голой иллюстративности — с другой, однако недостаток ее состоит в том, что она сопоставляет историю и социологию без учета методологической и логической специфики обеих дисциплин.

Но ведь социология (а также политическая экономия и другие теоретические общественные науки) исследует не только общие, но и специфические законы различных формаций. Если «изъять» из исторического материализма эти специфические законы, то останется сравнительно немногое. Ведь даже общие законы модифицируются в зависимости от конкретных условий. Следовательно, различие между историей и социологией нужно искать не здесь.

Социология как общая теория исторического развития, как наука о структуре общественной жизни и законо-

¹ В. И. Ленин, Соч., т. 1, стр. 126.

² См. И. Кон, К вопросу о специфике и задачах исторической науки, «Вопросы истории» № 6, 1951 г., стр. 53.

³ См. Исторический материализм — теоретическая основа исторической науки, «Вопросы истории» № 7, 1952 г., стр. 10.

мерностях ее развития является теоретической дисциплиной. Ее основным методом является теоретический, логический метод. Социолог, как и любой ученый, должен соблюдать требования историзма (ибо сами закономерности общественного развития имеют исторический характер), и его выводы являются не чем иным, как обобщением исторического опыта. Но, имея своей задачей познание закономерности исторического процесса, социология абстрагирует общие, повторяющиеся черты его от единичных и особенных. Так, рассматривая общие закономерности социальной революции, проблему соотношения в ней объективных и субъективных факторов, мы знаем, что все эти закономерности — лишь обобщение опыта конкретных исторических революций. Но мы в данном случае отвлекаемся от специфических особенностей этих революций и рассматриваем лишь их общие черты в их логически-последовательной форме, которая может существенно отличаться от исторически-конкретной формы их проявления в каждом данном случае. И именно этот теоретический подход, схватывающий самую сущность, объективную логику процесса, позволяет не только понять прошлое, но и предвидеть в основных чертах течение аналогичных будущих процессов.

Иначе обстоит дело в исторической науке. Ставя своей задачей раскрытие исторического процесса в его конкретном многообразии, историк не может абстрагироваться от особенного и единичного в исследуемых им явлениях. *Теорию* революции можно изложить при помощи одних только социологических категорий. *История* любой данной революции немыслима без характеристики главных деятелей эпохи, без рассказа о наиболее важных событиях, из которых складывался сам процесс революции. Общее здесь выступает в своем конкретном проявлении, в органическом единстве с особенным и единичным. Отсюда вытекает, что история как наука не может быть сведена к сумме известных законов и категорий, что в ней всегда занимает значительное место *описание* происшедших явлений и *повествование* о совершившихся событиях. Это, кстати, характерно не только для истории человеческого общества, но и для истории природы.

Это не значит, конечно, что целью исторической науки является познание единичного как такового, как это полагает школа Риккерта. Задача истории, как и социоло-

гии, состоит в изучении *закономерности* общественного развития, а вовсе не в описании частных явлений. Но в отличие от социологии историческая наука исследует законы общественного развития не в теоретической форме, а в их конкретном проявлении.

В каждом процессе и явлении историк ищет определенную закономерность, в свете которой он отбирает и систематизирует фактический материал. Другого критерия «значимости» фактов у него нет. Но уровень исторических обобщений и степень общности изучаемых историком закономерностей могут быть различными в зависимости от характера изучаемого процесса. Энгельс указывал, что наиболее ясно и определенно закономерность общественного развития выступает в области материального производства. «Чем дальше удаляется от экономической та область, которую мы исследуем, чем больше она приближается к чисто абстрактно-идеологической, тем больше будем мы находить в ее развитии случайностей, тем более зигзагообразной является ее кривая. Если Вы начертите среднюю ось кривой, то найдете, что чем длиннее изучаемый период, чем шире изучаемая область, тем более приближается эта ось к оси экономического развития, тем более параллельно ей она идет»¹.

Мысль эта чрезвычайно важна для понимания действительной методологии истории. Ни исторический, ни логический методы исследования не существуют в чистом виде, они тесно переплетаются друг с другом. Но соотношение этих методов зависит прежде всего от предмета исследования. Эта зависимость является двоякой: уровень научной абстракции в историческом исследовании определяется, с одной стороны, сферой исследования, степенью близости ее к экономике, а с другой стороны, масштабами изучаемого явления, степенью продолжительности его во времени.

Наибольшая степень теоретического обобщения материала достигается, как правило, в области экономической истории. Это вполне естественно. Здесь сам предмет исследования требует от историка высокой степени обобщения. Историк экономики имеет дело не с отдельными событиями, а с определенной совокупностью общественных отношений, процессов и структур. Здесь, как и в специ-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные письма, стр. 471.

ально теоретическом исследовании, речь «идет о лицах лишь постольку, поскольку они являются олицетворением экономических категорий, носителями определенных классовых отношений и интересов». С этой точки зрения отдельное лицо нельзя «считать ответственным за те условия, продуктом которых в социальном смысле оно остается, как бы ни возвышалось оно над ними субъективно»¹.

Гораздо сложнее обстоит дело в сфере политической истории или истории культуры. Разумеется, и в политической истории внимание ученого сосредоточено на ведущих *тенденциях*, на движении больших масс и классов, а отдельные единичные события рассматриваются лишь как проявление этих тенденций. Но обойти специфические черты этих событий, не раскрыть особенности людей, возглавлявших движение на данном этапе,— значило бы схематизировать историю.

Еще выше роль повествования в истории культуры. Конечно, история литературы не просто излагает творчество одного писателя за другим, а стремится раскрыть закономерность литературного процесса каждой данной эпохи, выявить связь литературы с другими сферами общественной жизни, увидеть в ней отражение определенных социальных тенденций и т. д. Но если при этом не будет показано индивидуальное лицо именно данного писателя и его героев, то получится лишь вульгарно-социологическая схема, а не история литературы.

Рассматривая проблему абстракции в исторической науке и то, в какой степени историческая наука является наукой о законах, нельзя забывать и о масштабах исследования. Одно дело — книга, охватывающая всемирную историю или историю целой формации, другое дело — исследование одного какого-то события, биографии и т. п. Каждая история исследует какие-то закономерности, но масштаб их различен. Работа по всеобщей истории не может не давать обобщений общесоциологического порядка (о закономерностях исторического процесса в целом, о специфике отдельных формаций и т. п.), которых нельзя ждать от специального исследования, посвященного частной проблеме.

Значит ли это, что специальное монографическое исследование только иллюстрирует и раскрывает на кон-

¹ К. Маркс, Капитал, т. I, Госполитиздат, 1955, стр. 8.

кретном материале уже известные общие законы, сформулированные социологией, что оно только описывает, анализирует, но не синтезирует материал? Ничего подобного. Каждому явлению и определенному периоду истории присущи свои специфические закономерности, которые не являются всеобщими, но которые конституируют сущность данного процесса или явления и отличают его от всех других. Без исследования этих внутренних закономерностей не может быть науки.

Исследователь аграрной истории Англии XIII в. не претендует дать всесторонний анализ закономерностей феодальной экономики. Но он не просто описывает отдельные экономические явления, а раскрывает внутреннее строение, структуру манориального строя, прослеживает закономерную эволюцию форм феодальной ренты, процесс расслоения крестьянства, закономерности борьбы за ренту и т. д.

Эти частные, специфические закономерности, как правило, не формулируются в виде определенных научных законов. В этом в сущности и нет необходимости. Но поскольку исторические законы суть законы-тенденции, историк, раскрывающий эти тенденции в их конкретном проявлении, отнюдь не является «фотографом» процесса и его труд нельзя назвать «необобщенным материалом». Как при исследовании современности социолог пользуется в основном не данными непосредственного наблюдения, а уже в известной степени обобщенным материалом статистики, этнографии, демографии и т. д., так и при раскрытии общих законов исторического процесса или законов отдельных формаций социолог не изучает весь громадный фактический материал по первоисточникам, но опирается на определенные выводы, полученные исторической наукой¹.

Вышесказанным определяется и ответ на вопрос, для чего, собственно, нужна историческая наука, какую об-

¹ Следует особо отметить то обстоятельство, что некоторые историки-марксисты являются одновременно социологами или экономистами. Это позволяет им ставить не только конкретно-исторические, но и общетеоретические проблемы изучаемых ими формаций. Интересен в этом плане «Очерк политической экономии феодализма» Б. Ф. Поршнева (1956). Дальнейшее повышение теоретического уровня исторических исследований, не стирая существующего различия между историей и социологией, несомненно, сделает их единство еще более тесным и плодотворным для обеих наук.

щественную функцию она выполняет. Буржуазные историки, за очень редкими исключениями, не могут правильно ответить на этот вопрос.

Сторонники «повествовательной» истории выдвигают на первый план эстетическую ценность истории, увлекательность исторического повествования, уводящего читателя в незнакомый мир давно исчезнувшего прошлого¹. Поклонники умозрительной философии истории видят в истории прежде всего неисчерпаемый запас примеров и иллюстраций для подтверждения своих «теоретических» конструкций. Последовательные «презентисты» вроде К. Риды рассматривают историческую науку как подсобное средство пропаганды и т. д.

Исторический материализм не отрицает ни многообразия форм историографии, ни многогранности ее значения. В частности, высокой оценки заслуживает и такой старый вид истории, как историческое повествование, при условии, что героями его должны быть не короли и завоеватели, а подлинные труженики, создающие орудия труда, развивающие технику и культуру и тем самым позволяющие человечеству продвигаться по пути прогресса. Никакая социология не заменит правдивую и взволнованную повесть об ученых, изобретателях, мыслителях, революционерах, борцах за народную свободу, которым мы обязаны своими современными достижениями. В таком повествовании заложены большие возможности для коммунистического воспитания подрастающего поколения.

Но главная ценность истории для современности заключается в том, что она помогает представить развитие человечества как единый закономерный процесс. Только обобщенный опыт всемирной истории позволяет отделить случайное от необходимого, единичное от всеобщего. Это является необходимым условием для развития тех отраслей общественного знания (например, политической экономии, теории права и т. д.), которые исследуют проблемы современности и выводы которых непосредственно определяют сознательную, целенаправленную деятель-

¹ С точки зрения современности, пишет американский буржуазный историк Скайлер, история бесполезна; она не только ничему не учит, но даже не облегчает понимания газеты. История, однако, подобно заграничному путешествию, помогает нам преодолевать свой узкий провинциализм и понять культуры, отличные от нашей собственной. (См. «The Making of Modern Europe», p. 2—12.)

ность людей и политических партий. Только на основе *исторического* материала возможно вообще формулирование каких бы то ни было научных законов.

Исследуя прошлое, историк тем самым помогает познанию современности, ибо только в прошлом возможно проследить истоки и корни современных отношений. Если настоящее, т. е. высшая ступень общественного развития, бросает свет на прошлое, то верно и обратное: только глубокое знание прошлого дает возможность понять современную действительность в ее революционном развитии. Как геологу необходима историческая геология, чтобы не блуждать вслепую в поисках тех или иных руд, как биологу для научного преобразования живой природы нужна история происхождения видов, так и для построения нового, коммунистического общества необходимо глубокое знание *всей* предшествующей истории человечества. Именно изучение *истории* капитализма привело К. Маркса к выводу о неизбежности гибели капитализма и замены его новым, социалистическим обществом. Именно глубокое знание *истории* России позволило В. И. Ленину научно предсказать, что наша страна первой проложит путь к социализму. Обобщив опыт построения социализма в СССР, XXI съезд КПСС сформулировал новые теоретические положения о двух фазах коммунистического общества и о путях перехода от социализма к коммунизму.

История никогда не повторяется при совершенно тождественных обстоятельствах, да и само повторение в ней идет не по закону абстрактного тождества; течение событий, имевшее место в одной стране, вовсе не является обязательным для других условий¹. Поэтому В. И. Ленин говорил о различных формах перехода стран к социализму: «Все нации придут к социализму, это неизбежно, но все придут не совсем одинаково, каждая внесет своеобразие в ту или иную форму демократии, в ту или иную разновидность диктатуры пролетариата, в тот или иной

¹ В этом, между прочим, заключается причина того, что историческая наука никогда не станет излишней, как это представляли себе позитивисты XIX в.: как бы ни были совершенны наши знания о социологических законах, они никогда не смогут исчерпать всего богатства исторической действительности. Обобщение исторического опыта было, есть и будет необходимой предпосылкой сознательного исторического творчества.

темпер социалистических преобразований разных сторон общественной жизни»¹.

Но эта специфичность развития не отменяет коренных общих законов, теоретически сформулированных марксизмом-ленинизмом и исторически подтвержденных опытом Советского Союза. Современный ревизионизм, отрицающий общность основных закономерностей социалистической революции, не только изменяет теории марксизма, но и грубо игнорирует конкретные данные истории. Ведь даже специфические особенности различных стран можно познать, только исходя из исследования их конкретной истории, в свете известных общих законов. «...Главным, определяющим в развитии всех стран по пути к коммунизму,— говорит Н. С. Хрущев,— являются общие для них всех закономерности, а не их особые проявления»².

Таким образом, историческая наука в современных условиях выполняет функцию громадного значения: фиксируя опыт прошлого, она помогает строительству настоящего и будущего. С другой стороны, научное исследование развития истории человечества возможно только на основе исторического материализма. В качестве общей социологической теории исторический материализм раскрывает содержание тех категорий, которыми оперирует история (например, категорий «производство», «формация», «капитализм», «идеология» и т. д.), и помогает ей разобраться в сложном сцеплении многообразных социальных явлений, не сползая на позиции субъективизма и эклектизма. В качестве философской науки исторический материализм раскрывает также соотношение объективного и субъективного, общего и особенного в историческом познании и указывает исторической науке пути подхода к изучению явлений, выполняя тем самым важнейшую гносеологическую и методологическую функцию³.

¹ В. И. Ленин, Соч., т. 23, стр. 58.

² Н. С. Хрущев, О контрольных цифрах развития народного хозяйства СССР на 1959—1965 годы, Госполитиздат, М. 1959, стр. 127.

³ См. П. Н. Федосеев, Значение марксистско-ленинской теории познания для общественных наук, «Коммунист» № 8, 1955 г., стр. 21—35.

Глава 9

ЕДИНСТВО И ПОСТУПАТЕЛЬНОСТЬ ВСЕМИРНОЙ ИСТОРИИ

Единство всемирной истории и проблема ее периодизации

Одной из характерных черт буржуазной философии истории эпохи империализма является прямое или косвенное отрицание внутреннего единства мировой истории. Такое отрицание органически вытекает из отказа буржуазной историографии от идеи закономерности исторического процесса. Если не существует объективных исторических законов, если все в истории неповторимо и индивидуально, то нельзя, разумеется, говорить о единстве всемирно-исторического процесса ни в пространстве, ни во времени. Этим отрицается не только идея единства исторического процесса, но и идея его преемственности и поступательности. А отсюда в свою очередь делается вывод о невозможности научных обобщений всемирно-исторического характера и об отсутствии «эмпирической основы» для выведения каких бы то ни было социологических законов. В этом порочном кругу и вращается буржуазная философско-историческая мысль.

Вопрос о единстве всемирной истории и о принципах ее периодизации не является, конечно, новым. Он давно уже был поставлен и решен историческим материализмом. Закономерная последовательность определенных стадий в истории общества и органическое единство всех проявлений экономической, социальной и духовной жизни каждого данного исторического общества теоретически обобщена марксистско-ленинским учением об общественно-экономических формациях, которое является методологической основой периодизации всемирной истории. Однако

буржуазные историки игнорируют это учение либо пытаются его опровергнуть.

Проблема сочетания единства человеческой истории и множественности конкретных обществ и культур особенно остро встала перед современной буржуазной историографией в связи с кризисом традиционного европоцентристского взгляда на историю. Она встала, с одной стороны, как проблема всеобщности основных законов социального развития, обуславливающих повторяемость определенных черт общественно-экономического строя и культуры у различных обществ, стоящих на одной и той же ступени исторического развития; с другой стороны, как проблема взаимозависимости и взаимосвязи различных социальных организмов, цивилизаций и культур.

Рассматриваемый в первом плане всемирно-исторический процесс всегда был внутренне единым. Уже единство происхождения человечества и внутренняя закономерность развития производительных сил обуславливают повторяемость определенных стадий развития материальной культуры. Столь же закономерной является эволюция форм собственности, брака и семьи, религиозных представлений, обрядов, форм письменности; одни и те же стадии обнаруживаются в развитии древнегреческой и древнеиндийской или китайской философии и т. п.

Значительно сложнее обстоит дело при рассмотрении второго аспекта указанной проблемы — вопроса о степени взаимозависимости конкретных исторических обществ и о степени синхронности этапов их внутреннего развития.

Уже между древнейшими цивилизациями существовали определенные связи и взаимные влияния, причем общей тенденцией всемирной истории является нарастание и укрепление такой взаимосвязи народов и стран. Чем больше развивается наука, тем больше данных мы получаем о разного рода миграциях, перемещениях народонаселения из одной области в другую, культурных взаимовлияниях, торговых связях и т. п.¹ Но как ни важ-

¹ Прогрессивный английский ученый Г. Чайлд показывает, например, как расширялся с течением времени культурный обмен между различными племенами и обществами. В верхнем палеолите он совершался в радиусе до 800 км, ко времени возникновения первых цивилизаций (2000 г. до н. э.) — в радиусе 8 тыс. км, а к 750 г. н. э. он уже охватил всю Азию, Европу и Африку. Без этих взаимовлияний и так называемой социальной диффузии практически невозможно понять

ны эти связи для понимания истории человеческой культуры, они носили все же эпизодический характер и не были внутренне неизбежными. Эти связи легко разрушались под воздействием различных внешних причин, и сами древние цивилизации были настолько изолированными от окружающего мира, что когда погибали породившие их общества и этнические группы, они нередко уносили с собой и свою высокую культуру (достаточно вспомнить культуру древних майя, циклопические постройки островов Океании и т. д.).

Действительно единая всемирная история возникла только с развитием капитализма, который создал единый мировой рынок и сделал общение между народами из случайного и эпизодического необходимым и постоянным. Выдающуюся роль в этом процессе сыграли народы Европы, где впервые зародились и развились новые, капиталистические отношения. Ускоренные темпы развития позволили европейцам опередить другие народы и постепенно подчинить весь мир своему влиянию. Но само это влияние было внутренне противоречивым. С одной стороны, оно означало разрушение отживших общественных отношений, ликвидацию застойных общественных форм и приобщение всего мира к высшим достижениям современной цивилизации. С другой стороны, закономерная тенденция к сближению народов осуществлялась методами колониальной экспансии, путем насильственного порабощения одних народов другими. «Европейская цивилизация» выступала перед народами других континентов прежде всего в разбойничьем обличье колонизаторов, которые беспощадно грабили порабощенные народы, попирали их национальные традиции и культуру, сознательно тормозили их общественное развитие, консервировали давно прогнившие порядки и т. д.

Европейский капитализм создал всемирную историю, но роли в этой истории были распределены неравномерно. В исторической действительности XIX в. кучка развитых буржуазных наций безжалостно эксплуатировала и повележно распоряжалась судьбами всего остального

историю культуры. Например, гончарный круг появился в Индии, Египте и на Ближнем Востоке за 3000 лет до н. э., на Крите — в 18 в., в Греции — в 16 в., в Китае — в 14 в., в Италии и Испании — в 8 в., в Галии — в 3 в., в Англии — в 1 в. до н. э., в Шотландии — в 4 в. н. э. (Г. Чайлд, Прогресс и археология, стр. 70—80, 117—127).

человечества. Как отражение этого факта в историческом сознании XIX в. господствовал европоцентризм: в центре мирового исторического процесса стояла Европа, а все остальные страны рассматривались как ее периферия и лишь постольку, поскольку они соприкасались с историей Европы. Так, например, О. Конт писал: «Таким образом, наше историческое исследование должно быть сведено почти исключительно к элите или авангарду человечества, который включает большую часть белой расы, или европейские нации, ограничивая себя даже, в целях большей точности, особенно в новое время, народами западной Европы». Что же касается народов Китая, Индии и т. д., Конт утверждал, что они «не могли оказать на наше прошлое никакого действительного влияния»¹. То же самое утверждал и Ранке².

Европоцентристский взгляд базировался на том обстоятельстве, что в свое время, с момента зарождения капиталистических отношений, Европа действительно была тем центром, в котором решались исторические судьбы *всего* человечества. Но эта точка зрения, подкрепленная национализмом господствующих наций, была незамедлительно перенесена также на прошлое и на будущее. Вопреки историческим фактам «подлинной» культурной традицией была объявлена только греко-римская традиция, а хищническая деятельность колонизаторов была прикрыта благородными фразами о «распространении цивилизации». «XIX век,— пишет французский буржуазный историк М. Крузе,— принял свою цивилизацию за единственную цивилизацию; отсюда оставался лишь один шаг до того, чтобы утверждать свое право распространить эту цивилизацию на весь мир, хотя бы и насильственным путем. Этот шаг был сделан очень быстро. Однако это спокойствие духа не пережило XIX века, сегодня ему пришел конец»³.

Гигантское ускорение темпов общественного развития, принесенное капитализмом, не могло не пробудить к активной исторической жизни многочисленные народы за пределами Западной Европы. Пробуждение Азии и перемещение центра мирового революционного движения на

¹ A. Comte, Cours de philosophie positive, t. V, Paris 1894, p. 3, 4.

² См. Л. Ранке, Об эпохах новой истории, М. 1898, стр. 115.

³ «Histoire générale des civilisations», t. 1, Paris 1955, Préface générale par Maurice Crouzet, p. VII.

Восток, победа Великой Октябрьской социалистической революции в России, наконец, победа народной революции в Китае и распад колониальной системы империализма после второй мировой войны — все это нанесло сокрушительный удар не только «европейской гегемонии», но и всему капитализму.

Конец европейской гегемонии, который буржуазные публицисты трагически именуют «гибелью Европы», в действительности является лишь одним из звеньев всемирно-исторического процесса вовлечения в активное историческое творчество все новых и новых народов. Капитализм перестал быть всеохватывающей мировой системой, а его родина — центром исторического прогресса. Созданная капитализмом всемирная история, основанная на порабощении народов Востока, рушится безвозвратно, и новый «исторический синтез», формирующий действительно общечеловеческую культуру, возможен только на базе социализма, не признающего никаких национально-расовых привилегий и позволяющего всем народам мира внести свой посильный вклад в сокровищницу общечеловеческой культуры.

Хотя европоцентристская традиция еще преобладает в буржуазной историографии (преимущественно в виде учения о «западной цивилизации», объединяющей Западную Европу и Америку)¹, постепенно все большее число историков начинает сознавать неудовлетворительность этой схемы, искажающей историческую перспективу и насилующей факты.

Еще в начале XX в. большинство буржуазных изданий по всеобщей истории («Кэмбриджская древняя история», «Всеобщая история» под редакцией Л. Альфана и Ф. Саньяка, серия «Народы и цивилизации» под редакцией Е. Кавеньяка, «Всемирная история» Н. Гетца, «Всеобщая история» Глотца и др.) носили ярко выраженный европоцентристский характер. Глотц, например, писал,

¹ Рассуждения о «западной цивилизации» чаще всего откровенно направлены к тому, чтобы обосновать гегемонию США в современном капиталистическом мире. Разговорами о «творческом духе Запада» реакционные историки подкрепляют мысль о том, что в будущем «едином мире», «независимо от того, появится ли он мирным путем или в результате войны, Соединенные Штаты Америки предназначены историей играть преобладающую роль». (J. G. de Beus, *The Future of the West*, New York, 1953, p. 163.)

обосновывая сведение истории древнего Востока к истории Передней Азии: «Египет, Сирия, Месопотамия, несомненно, не самые древние народы, но по крайней мере первые исторические народы, т. е. такие, история которых связывается без перерыва с нашей европейской... Именно там создалась культура, которая, будучи вначале локальной, стала универсальной, распространилась в сторону Западной Европы, где она составляет базу нашей цивилизации»¹.

После второй мировой войны положение постепенно изменяется. Например, во «Всеобщей истории цивилизаций» под редакцией М. Крузе третья часть тома, освещающего историю XIX в., посвящена истории неевропейских стран, причем автор пытается показать внутреннюю историю не только азиатских, но и африканских народов. Широко освещаются проблемы истории неевропейских стран и в других томах этого издания. И это симптоматично.

В буржуазной историографии все чаще раздаются голоса протеста против абстрактного противопоставления «Востока» и «Запада» и призывы рассматривать «Запад» не как средоточие всей истории, а «как динамический район среди других районов обширного мира»². Идея «прямолинейной» истории подвергается резкой критике.

А. Тойнби, например, замечает, что современный опыт человечества, а также сделанные историками в последние десятилетия выдающиеся открытия требуют отхода от традиционного построения истории, в центре которого стоит история немногих западноевропейских стран, а весь остальной мир рассматривается лишь как пассивная «периферия». «Вместо этой схемы, представляющей историю в виде одного ствола, мы должны построить для себя схему, которая бы представила историю в виде дерева, на котором цивилизации возникают, подобно ветвям, рядом друг с другом»³.

Идею о несостоятельности европоцентристской концепции в целом и о невозможности изолированного рассмотрения истории Европы пропагандирует и другой английский

¹ G. Glotz, *Histoire générale*, t. I, Paris 1928, p. 3.

² Маршалл Ходжсон, Межрегиональная история полушарий как метод изучения мировой истории, «Вестник истории мировой культуры» № 1, 1957 г., стр. 16.

³ A. J. Toynbee, *Ce que j'ai essayé de faire*, «Diogène» № 13, janvier 1956, p. 12.

ский буржуазный историк — Дж. Барраклоу. «Русская победа под Сталинградом в 1943 году сделала для меня необходимым коренной пересмотр европейской истории,— пишет он.— Я с ужасом понял, что три года обучения в английском и два — в немецком университете не дали мне практически никаких знаний об истории Восточной Европы, за исключением немногих моментов, которые освещались в связи с дипломатическими отношениями Запада»¹. Этот узкий взгляд на историю затрудняет понимание современных проблем, способствуя укреплению снобизма и пренебрежительного отношения к истории и культуре неевропейских народов.

Требую от исторической науки широких обобщений, помогающих в решении современных проблем, Барраклоу указывает, что эту функцию может выполнить сегодня только всемирная история. «Только история, всеобщая по своему духу, история, интересующаяся не только Европой и Западом, но и всем человечеством во всех странах и столетиях, может отвечать нашим целям»².

Констатируя, что в послевоенный период на Западе подозрительно много говорят о так называемой «европейской традиции» и «европейской цивилизации», Барраклоу убедительно показывает, что очень часто за такими рассуждениями стоит весьма реакционная политическая программа, стремление «дать широкое идеологическое основание для «западной» концепции демократии» в ее борьбе против марксизма и коммунизма³.

На конкретных фактах истории Европы Барраклоу показывает, что никогда в прошлом Западная Европа не представляла собой единого целого и что очень трудно назвать «культурные ценности», которые были бы исключительно «западными». Греческая культура, например, которая, кстати, никогда не распространялась на всю Европу, была многим обязана Передней Азии. Римская империя представляла собою скорее средиземноморский, нежели европейский, мир, поскольку Малая Азия, Египет и Северная Африка играли в ней большую роль, нежели континентальная Европа. «Чем больше мы узнаем о других народах,.. тем труднее становится выделить явление или ряд явлений, о которых можно было бы совершенно

¹ G. Barraclough, *History in a Changing World*, Oxford 1955, p. 9—10.

² Ibid., p. 27.

³ Ibid., p. 31.

бесспорно утверждать, что это — нечто уникальное, созданное одной только европейской цивилизацией»¹, — заключает английский историк.

Это обнаружение многоплановости исторического процесса и множественности человеческих обществ и культур имеет, конечно, положительное значение. Однако многие буржуазные историки делают отсюда неверные и очень опасные выводы.

Прежде всего под флагом борьбы против расизма и национализма, защищая якобы «всемирно-историческую» точку зрения, они проповедуют реакционные космополитические идеи, утверждая, что самое понятие «нации» и «национальной истории» якобы устарело. Американский буржуазный историк Б. Шэйфер, например, из констатации того бесспорного факта, что не существует «чистых» наций, делает совершенно ложный вывод, будто вообще нельзя говорить ни о национальной культуре, ни о национальном характере². Профессор Гарвардского университета Ганс Кон с целью апологии колониализма провозглашает борьбу против национализма важнейшей задачей современной историографии, делая вид, будто главной опасностью для человечества является не империализм, а «афро-азиатский национализм»³. А президент Американской исторической ассоциации в 1956 г. Д. Перкинс проповедует открытую защиту колониализма, уверяя, что якобы не все народы способны к самоуправлению и что именно колониализм обеспечил народам Востока «порядок и процветание»⁴. Эти космополитические тенденции чрезвычайно сильны в современной буржуазной историографии.

С другой стороны, констатируя, что так называемая «западная цивилизация» не является единственной, буржуазные историки заключают, что история человечества вообще не знает никакого единства, а представляет лишь сумму параллельно развивающихся, абсолютно самостоятельных и не связанных друг с другом «цивилизаций».

¹ G. Barraclough, *History in a Changing World*, p. 46.

² См. B. C. Shafer, *Men are More Alike*, «The American Historical Review», v. LVII, № 3, April 1952.

³ См. о нем К. Н. Брутенц, *Апология колониализма, или «теория национализма» Ганса Кона*, «Вопросы философии» № 2, 1958, г., стр. 90—101.

⁴ D. Perkins, *We Shall Gladly Teach*, «American Historical Review», v. LXII, № 2, January 1957, p. 308.

Если раньше специфика различных человеческих обществ приносилась в жертву упрощенно и прямолинейно понятой идее единства истории, то теперь история, наоборот, распадается на сумму отдельных независимых цивилизаций, каждая из которых представляется в виде «совокупности идей и политических учреждений, условий материальной жизни и техники, производительных сил и социальных отношений, всех проявлений религиозной, умственной и художественной активности»¹. Диалектика общего и особенного при этом снова извращается.

Наиболее отчетливо видна эта тенденция в сочинениях Тойнби, который резко противопоставляет идею целостности каждой отдельной цивилизации идее единства и поступательного развития всеобщей истории, о чем подробно было сказано выше. При таком взгляде на исторический процесс содержание каждой данной цивилизации оказывается замкнутым внутри нее самой и не может быть ни передано, ни познано другими народами. «Законы, которым повиновались Бурбоны и Стюарты во Франции и Англии,— пишет Тойнби,— не имели силы для Романовых в России, или Тимуридов в Индостане, или Османов в Турции, или Маньчжуров в Китае, или современных им сёгунов в Японии. Политическая история этих других стран при других династиях не может быть объяснена в тех же терминах»². Таким образом, подлинно всеобщая история оказывается принципиально невозможной. По сути дела Тойнби не только сохранил старое противопоставление Запада и Востока, но и усилил его, отрицая взаимовлияние, взаимопроникновение всех исторических цивилизаций.

Барраклоу, критикуя скрытый европоцентризм Тойнби, доказывает, что нельзя рассматривать «западное общество» как нечто замкнутое, изолированное от остального мира. Однако, не понимая объективной закономерности общественного развития, он не видит общего за специфическими особенностями различных цивилизаций, за скачками и революциями не видит непрерывности исторического процесса. В итоге он, подобно Шпенглеру и Тойнби, рассматривает историю не как единую цепь, а как ряд «параллельных циклов развития», а главным средством

¹ *Histoire générale des civilisations*, t. 1, Préface générale par Maurice Crouzet, p. VIII—IX.

² *A. J. Toynbee, A Study of History*, v. 1, p. 27.

для понимания современных проблем считает внешние аналогии с античностью¹.

Это отрицание единства мировой истории и ее закономерности не только мешает понять соотношение одновременно существующих человеческих обществ, но и ставит под вопрос возможность научной периодизации всеобщей истории.

Проблема периодизации истории всегда представляла большие трудности. Она предполагает наличие определенного теоретического критерия, который бы, однако, вытекал из самого исторического материала. Но логическое, как известно, никогда не совпадает полностью с историческим. Отсюда — относительность и ограниченность всякой периодизации. Когда же ученые заведомо отказываются от рассмотрения исторического процесса как единого целого, эти трудности увеличиваются во много раз².

Принципы периодизации, которыми пользуются буржуазные историки, в большинстве случаев не имеют систематического теоретического и гносеологического обоснования. Еще в XIX в. встал вопрос о том, что скрывается за созданной гуманистами трехчленной схемой (древняя, средняя и новая история). Поскольку марксистское учение о социально-экономических формациях не было принято буржуазной историографией, последняя не может научно определить объективное различие главных исторических периодов, а без этого невозможна научная периодизация и более дробных периодов. Отсюда — путаница и скептицизм, неверие в возможность научной периодизации.

¹ См. *G. Barraclough, History in a Changing World*, p. 231.

² Сложность принципов периодизации показывает А. Берр на примере нескольких известных работ по всеобщей истории. «Хронологические деления, — пишет он, — образуют удобные и даже необходимые рамки; но, если хронологический принцип проводится слишком строго, он угрожает, с одной стороны, расчленить изучение географических районов и народов и, с другой стороны, поставить на одну доску явления, не равные по своему культурному значению (Лависс и Рамбо). Если хронология подчинена географическим или этническим задачам — рвется ткань: получается не единая всеобщая история, а коллекция историй — по частям света (Гельмольт) или по отдельным народам (Дюрюи, Онкен, Хеерен, Уккерт, фон Гизенбрехт и Лампрехт). Когда, напротив, хронология подчиняется логике, ткань натягивается слишком сильно: получается не научный исторический синтез, а синтез метафизический» (*H. Berr, En marge de l'histoire universelle, Paris 1934*, p. 16—17).

Немецкий буржуазный историк Э. Трёльч, рассматривая историческое время как «чистую длительность», «где ничто не ограничено и не изолировано, но все сливается», приходит к выводу, что хронологическое деление исторических событий есть «лишь чрезвычайно грубое средство ориентации, которое чуждо их внутреннему делению и темпу»¹. Французский буржуазный историк Анри Сэ идет еще дальше. Он прямо утверждает, что любая периодизация истории субъективна и произвольна, так как история не знает резких граней и все в ней перемешано. При этом отрицание научной периодизации Сэ прямо связывает со своим плоским эволюционизмом. «Поскольку мы не стоим на точке зрения революции, а остаемся на точке зрения эволюции», писал он, мы не можем допустить никакого разрыва в истории, а следовательно, и никакой научной периодизации. По мнению Сэ, невозможно определить грань между античностью и средневековьем, между средневековьем и новым временем. Но, так как историк все-таки не может обойтись без какой-либо периодизации, он должен ясно представлять себе, что она не отражает никакой реальности, а только помогает историку «сделать более понятной столь разнообразную, столь сложную и вследствие этого столь иррациональную реальность»².

Последовательно субъективистскую концепцию исторической периодизации развивает и А. Леви-Брюль, исходя из своего тезиса, что факт является историческим, «лишь поскольку он известен и в той мере, в какой он известен»³. Он не отрицает того, что датировать факт, т. е. локализовать его существование во времени, — «чрезвычайно полезная операция», но он отрицает существование объективной исторической хронологии, не зависящей от воли историка. Ведь если факт становится историческим только в силу того значения, которое ему приписывают люди, нам придется нередко «давать факту дату, не совпадающую с той, когда он был материально произведен»⁴. Конечно, рассуждает Леви-Брюль, датировать «материаль-

¹ E. Troeltsch, *Historismus und seine Probleme*, Tübingen 1922, S. 56—57.

² H. Sée, *La division de l'histoire en périodes*, «Revue de synthèse historique», t. XLII, 1926, p. 66—67.

³ H. Lévy-Bruhl, *Histoire et chronologie*, «Revue de synthèse», t. VII, № 3, décembre 1934, p. 169.

⁴ Ibidem.

ные факты» (рождение или смерть лица, начало битвы, подписание трактата и т. п.) несложно. Но ведь дело не в самих этих фактах, а в их значении. А значение они могут получить совсем не тогда, когда они совершаются. Это особенно ясно видно в истории идей, дата рождения которых лишь очень редко совпадает с началом их исторического влияния. Когда, например, появился марксизм: в тот момент, когда Маркс начал разрабатывать свою теорию, или когда был опубликован «Капитал», или когда теория марксизма распространилась и приобрела влияние?

С точки зрения Леви-Брюля, «люди и вещи не рождаются и не умирают в тот момент, в какой это признается общим мнением». Ведь часто только после своей физической смерти человек начинает жить исторически (т. е. приобретает значение). «Глубокая причина этого в том, что *все совершается в духе*. События не существуют иначе, как в той мере, в какой их чувствует и представляет себе социальная группа, тогда как способ, которым они действительно совершались, является второстепенным и почти несущественным»¹.

Реальной основой этой путаной субъективно-идеалистической концепции является неправильное, метафизическое понимание действительной многоплановости истории. Каждый отдельный факт, каждое отдельное событие или явление, которое по отношению к другим историческим явлениям рассматривается как нечто единое, имеет в то же время свою собственную историю, его тоже можно и должно рассматривать в развитии. И каждый такой самостоятельно рассматриваемый процесс имеет свою особую периодизацию. Возьмем тот же пример с возникновением марксизма. Если мы будем рассматривать его под углом зрения формирования марксистских идей как таковых, мы, безусловно, отнесем возникновение марксизма к тому периоду, когда Маркс и Энгельс перешли с революционно-демократических позиций на коммунистические. Если же мы поставим вопрос, когда марксистская теория стала оказывать более или менее значительное влияние на массы, мы, разумеется, получим другую дату. Но разве эта дата «отменяет» первую? Нет, конечно. Когда возник марксизм и когда он приобрел влия-

¹ H. Lévy-Bruhl. Histoire et chronologie, «Revue de synthèse», t. VII, № 3, décembre 1934, p. 173.

ние — это разные вопросы. Леви-Брюль просто абсолютизирует и извращает положение о том, что каждое явление можно рассматривать с разных сторон, в различной объективной связи.

Разумеется, нельзя требовать, чтобы датировка сложных социально-экономических изменений или идеологических процессов была такой же хронологически точной, как датировка простейших единичных событий. Если, допустим, можно с точностью установить день и час, когда был подписан такой-то договор или умер такой-то государственный деятель, то нельзя требовать такой же хронологической точности при определении времени зарождения капиталистического уклада во Франции. Способ измерения зависит от свойств самого измеряемого предмета, поэтому такой скачок, как переход от одной формации к другой, не может быть измерен днями и минутами.

Но из того, что разные по своему характеру и объему явления требуют и разных единиц измерения, не вытекает, что «социальное время» чем-то принципиально отлично от обычного, астрономического времени или что историческая периодизация недостоверна и произвольна. С философской точки зрения, датировка всемирно-исторических событий *не отличается* от датировки единичных событий. Если ставить неправомерные вопросы, то можно подвергнуть сомнению датировку самых достоверных исторических фактов. Например, такой-то трактат подписан 5 мая в 18 часов. Но откуда взялись эти 18 часов? Считать ли трактат подписанным в тот момент, когда уполномоченный дипломат обмакнул перо в чернильницу или когда он поставил последнюю закорючку под своей подписью, или когда секретарь приложил к ней пресс-папье и т. д.?

Под флагом борьбы с абстрактным социологизмом, а в действительности пытаясь подорвать марксистскую теорию, буржуазные историки заявляют, что «деление истории на периоды не должно основываться на законе истории»¹. Но если периодизация истории не должна основываться на каких-то теоретических предпосылках, законах и категориях, на чем же можно ее обосновать?

¹ J. H. J. van der Pot, La division de l'histoire en périodes, «L'homme et l'histoire. Actes du VI-e Congrès des sociétés de philosophie de langue française», Paris 1952, p. 48.

Традиционная периодизация «по векам» и «по королям» ни в коей мере не отвечает сегодняшним требованиям исторической науки, и это остро ощущают все мыслящие историки ¹.

Подобным образом обстоит дело и с делением всеобщей истории на древнюю, среднюю и новую. Какой смысл имеет термин «средние века», если за ним не стоит понятие феодальной формации? Ровно никакого. Ведь никто не считает сегодня, как триста-четырееста лет назад, что этот период есть лишь «промежуток» между крушением античной культуры и ее последующим «возрождением». Что значит понятие «средние века» применительно к истории Китая, где не было катастрофы, равнозначной крушению Римской империи?

Пытаясь избежать, так сказать, «однолинейного» построения истории и выработать такую периодизацию, которая бы «не деформировала» историческую реальность, буржуазные историки все больше склоняются к тому, чтобы строить картину исторического прошлого как серию следующих друг за другом или сосуществующих друг с другом «культур» и «цивилизаций», а внутри этих цивилизаций — как взаимодействие различных возрастных «поколений».

Попытка теоретического обоснования такого построения была предпринята еще в прошлом веке немецким буржуазным историком Лоренцем. «Исторический объект, — писал он, — это человек в его отношениях к своим современникам, а также к людям, которые были до и после него» ². Поэтому и историческая периодизация

¹ К сожалению, пишет французский историк М. Блок, никаким законом истории не установлено, что годы, открывающие новое столетие, совпадают с критическими пунктами эволюции человечества. Поэтому чисто хронологическая периодизация неизбежно порождает всевозможные нелепости; она либо разрывает внутреннюю связь явлений, либо «философию XVIII века» начинают рассматривать с точки зрения XVII века. (См. *M. Bloch, Apologie pour l'histoire*, Paris 1949, p. 92—93.) Правильно указывая, что каждое общественное явление имеет собственные этапы развития, Блок язвительно иронизирует: «Религиозная история царствования Филиппа Августа?», «Экономическая история царствования Людовика XV?» Почему же не «Дневник того, что произошло в моей лаборатории во второе президентство Гриви, Луи Пастера?» Или, наоборот, «Дипломатическая история Европы от Ньютона до Эйнштейна?» (Ibid., p. 93).

² *O. Lorenz, Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgeben*, Berlin 1886, S. 272.

должна исходить из реальных индивидов. При этом Лоренц пытался сочетать периодизацию «по поколениям» с периодизацией «по столетиям». Столетие как объективный масштаб всех исторических событий — это «хронологическое выражение духовной и материальной взаимозависимости трех человеческих поколений»¹. Эту взаимосвязь Лоренц называет «законом трех поколений», который должен, по его мнению, лежать в основе исторической периодизации.

Идея о том, что историю можно делить на периоды «по поколениям», развивалась многими буржуазными философами, социологами и историками XX в. (Шпенглер, Ортега-и-Гассет, Мантре², Мариас³, Блок, Ренуар и др.). При этом в понятии «поколения» эти историки подчеркивают уже не столько хронологическую и биологическую общность, сколько общность взглядов и духовного облика людей. Для М. Блока поколение есть «общность черт, проистекающая из общности возраста»⁴.

Нельзя, конечно, оспаривать объективную реальность, а равным образом и социальный характер той исторической общности людей, которую мы называем поколением. Эта социологическая категория всегда играла и будет играть важную роль в истории, особенно в истории культуры. Но можно ли считать «поколение» основной социальной категорией и положить его в основу периодизации истории? Ясно, что нельзя.

Прежде всего буржуазные ученые игнорируют классовое деление общества, характер общественного строя, т. е. все то, что сообщает обществу конкретность и содержание. Они изображают «поколение» как нечто единое, выдвигают на первое место проблему «отцов и детей» и рассматривают историю не как борьбу общественных классов, а как сотрудничество и борьбу различных возрастных поколений. Но ведь к одному и тому же поколению принадлежал Карл I и Кромвель, Екатерина II и Радищев, Чернышевский и Кавелин. О какой же идейной «общности» можно здесь говорить? Конечно, современники всегда имеют между собой нечто

¹ O. Lorenz Die Geschichtswissenschaft in Haupttrichtungen und Aufgaben, Berlin 1886, S. 299.

² См. F. Mentré, Les générations sociales, Paris 1920.

³ См. I. Marias, El metodo historico de las generaciones, Madrid 1949.

⁴ M. Bloch, Apologie pour l'histoire, p. 94.

общее, поскольку они живут в условиях одного и того же общественного строя, реагируют на одни и те же события. Но реакция эта совершенно различна и зависит не от возраста, а от классовой принадлежности человека.

Наконец, большинство историков, пользующихся понятием «поколения», в конечном счете сводят историю к истории отдельных выдающихся личностей, которые, по их словам, дают тон всему поколению. Ортега-и-Гассет, например, говорит о поколениях Декарта; Гоббса и Гроция; Галилея, Бэкона и Кеплера; Джордано Бруно, Тихо Браге и Сервантеса и т. д.¹ По существу он возвращается к старой периодизации по отдельным выдающимся личностям, с той только разницей, что вместо королей и полководцев здесь выступают на первый план деятели культуры. Но если можно говорить об «ученых поколениях Декарта», то как представить себе крестьян «поколения Декарта»? Отсюда ясно, что данный принцип деления совершенно не принимает в расчет народные массы и, следовательно, не может быть основой периодизации гражданской истории.

Не лучше оказывается и периодизация, предложенная известным французским буржуазным историком И. Ренуаром. Утверждая, что только периодизация по поколениям «может позволить составить динамическую картину общества», Ренуар предлагает следующим образом подразделить историю XIX в: 1) поколение Революции и Империи; 2) поколение преобладания романтизма (1815—1848); 3) поколение преобладания науки (1848—1890); 4) поколение преобладания символизма (1880—1919)². Здесь история сводится к смене интеллектуальных течений. История масс в расчет опять-таки не принимается³.

¹ J. Ortega-y-Gasset, Obras completas, t. V, Madrid 1947, p. 52.

² См. I. Renouard, La notion de génération en histoire, «Revue historique», t. CCIX, janvier — mars 1953, p. 1—23.

³ Неприемлемость такого рода периодизации отмечают и некоторые буржуазные историки. Так, А. Берр и Л. Февр указывали, что периодизация по поколениям слишком неопределенна: «Сомнительно, чтобы историк древности был в состоянии с пользой сопоставить три поколения римлян пятого века до Рождества Христова или что историк средних веков сможет основать что бы то ни было на конкретных и четких характеристиках трех поколений одиннадцатого века — поколений 1000, 1030 и 1060 годов», («Encyclopaedia of the Social Sciences», v. VII, p. 366).

Тот же идеализм в сочетании с эклектикой господствует и в раскрытии понятия «цивилизации». Под этим словом буржуазные историки понимают чаще всего определенную культурно-историческую целостность, характеризующуюся известными «доминирующими» идеями. Выбор этих «главенствующих» идей остается частным делом историка, поэтому число «цивилизаций», а также их взаимоотношения изображаются и понимаются по-разному.

Так, французские буржуазные историки А. Эмар и Ж. Обуайе находят в древности три основных мира: ближневосточный, индийский и китайский, причем Индия и Китай представляют собой якобы «миры стабильности и постоянства», а средиземноморский мир — «мир становления и резких революций»¹. Движущей силой развития этих «цивилизаций» является «таинственная сила, толкающая его (античный мир.— И. К.), иногда вопреки его собственной воле, к восстановлению единства». Каждая цивилизация достигает определенной вершины, а затем погибает.

Бельгийский реакционный историк Ж. Пиренн, автор многотомного сочинения «Великие течения всеобщей истории», рассматривает всю историю как необходимое чередование одних и тех же циклов, в которых изначально заложена противоположность «континентальной» и «морской» цивилизации. При этом неотъемлемым признаком «морской цивилизации» являются либерализм и свобода личности, тогда как «континентальная цивилизация» отдает предпочтение государственной власти и неизбежно порождает авторитарный режим.

Вряд ли нужно специально доказывать произвольность подобных антиисторических схем. Однако при их помощи очень легко защищать реакционные идеи, которые выгодны правящей буржуазии.

В последние годы среди наиболее реакционных буржуазных историков получила известное распространение теория так называемой «атлантической цивилизации». Это понятие чаще всего является синонимом «западной цивилизации». Однако между ними есть некоторое различие. Термин «западная цивилизация», выражающий общность культуры народов Западной Европы и Аме-

¹«Histoire générale des civilisations», t. 1, p. 637—638, 7.

рики, в XIX в. означал прежде всего преемственность *европейской* традиции. В XX в. центр капиталистического мира переместился в США, и в понятии «атлантической цивилизации» упор делается все больше на Западное полушарие, а проблемы истории и философии культуры все больше подчиняются соображениям военно-стратегического характера.

Буржуазные историки, доказывающие реальность «атлантической цивилизации», обычно ссылаются на общность культурно-исторической традиции Западной Европы и Америки, на факты неуклонного расширения экономического и политического общения соответствующих народов, а также на общность их социально-политической идеологии. Так, американский историк Р. Пальмер и французский историк Ж. Годшо, представившие X Международному конгрессу историков в Риме совместный доклад «Проблема Атлантики с XVIII по XX век»¹, приводят данные о росте экономических связей между Европой и Америкой начиная с XVIII в., подробно анализируют совершенствование транспортных средств и т. п. Но так как сами по себе эти факты не являются доказательством существования «атлантической цивилизации», то они стремятся обосновать ее общностью культуры.

Прежде всего Пальмер и Годшо пытаются доказать, что уже в XVIII в. «западноевропейская цивилизация», из которой в дальнейшем вырастает «атлантическая цивилизация», была резко отлична от «восточноевропейской цивилизации». В то время как «к востоку от Эльбы» существовал реакционный крепостнический режим, на Западе уже была богатая и либеральная буржуазия, свободно совершался переход из одного сословия в другое и т. п. «Она (западноевропейская цивилизация.— И. К.), чем дальше, тем больше придавала все большую ценность свободе и совершенствованию человеческой личности, идее закона как выражения справедливости и понятию законной власти, определенной и ограниченной правом. Она обнаруживала все меньшую склонность пассивно следовать обычаю или подчиняться

¹ J. Godechot, R. R. Palmer, Le problème de l'Atlantique du XVIII^e au XX^e siècle. X Congresso Internazionale di Scienze Storiche, Roma 4—11 settembre 1955, Relazioni, v. V, p. 173—240.

силе»¹. Эта цивилизация в XVI в. была перенесена в Америку, заложив тем самым предпосылки будущей «атлантической общности». По мнению Пальмера и Годшо, расцвет «атлантической культурной общности» приходится на первую половину XIX в. В дальнейшем в силу развившегося национализма, с одной стороны, и расширения мировых экономических и культурных связей — с другой, «атлантическое единство» ослабело, и только сплочение западных держав против СССР, по их мнению, может возродить «атлантическую цивилизацию» к новой жизни.

С точки зрения других буржуазных авторов, процесс формирования «атлантической цивилизации» протекал несколько иначе. Ж. Пиренн, например, находит, что узы «атлантической цивилизации», выросшей из «западного либерализма» XIX в., в XX в. не только не ослабевают, но, напротив, укрепляются, и прямо связывает ее с Североатлантическим пактом, который, по его словам, создан для защиты «вечных духовных ценностей» и потому тоже должен существовать вечно. Так реакционная культурно-историческая концепция непосредственно смыкается с военно-стратегическими планами и политической пропагандой современного империализма.

Как ни определять понятие «атлантической цивилизации», историко-теоретическая аргументация ее сторонников не выдерживает критики. Прежде всего концепция «атлантической цивилизации» необоснованно противопоставляет Западную Европу Восточной. Можно говорить об участии Лафайета в Американской революции, но зачем же умалчивать, допустим, о Радищеве, который воспел ту же самую революцию и развивал те же «вольнoлюбивые идеи», что и современные ему революционные мыслители Запада? Какой сколько-нибудь объективный историк согласится с утверждением Пиренна, будто «громадная Россия, которая занимает в XIX веке место великой державы, остается миром, совершенно чуждым западному гуманизму?»² Разве можно представить себе культурно-историческое развитие человечества,

¹ J. God:hot, R. R. Palmer, Le problème de l'Atlantique du XVIII-ème au XX-ème siècle, X Congresso Internazionale di Scienze Storiche, Roma 4—11 settembre 1955, Relazioni, v. V. p. 204.

² J. Pirenne, Les grands courants de l'histoire universelle, t. V, Paris 1953, p. 673.

в том числе развитие культуры западноевропейских народов, без русской музыки, изобразительного искусства, общественно-экономической и философской мысли, «европейскую культуру» без польской, чешской, венгерской и других восточноевропейских культур?

Но дело не только в культурных взаимодействиях. Хорошо известно, что быстрые темпы исторического развития Западной Европы в XV—XVIII вв. были достигнуты за счет эксплуатации других народов. Если же сопоставлять особенности исторического развития различных народов, то следует вспомнить, что в XVIII в., когда в Западной Европе крепостничество было уничтожено, оно все еще сохранялось не только в Восточной Европе, но и в Америке. Едва ли это может служить доказательством некоей исконной общности «западной цивилизации», противопоставляемой Восточной Европе.

Концепция «атлантической цивилизации» продолжает и усиливает то противопоставление Запада и Востока, которое было свойственно старому европоцентризму. Однако историю не только современных событий, но и явлений далекого прошлого нельзя понять в рамках этой абстрактной противоположности. Разве история тюркских племен или история монголов, или история арабов не захватывает одновременно и «Восток» и «Запад» средневекового мира?

Еще важнее то обстоятельство, что само определение сущности «атлантической цивилизации» совершенно произвольно. Защитники разбираемой концепции по сути дела ограничиваются тем, что собирают букет традиционных буржуазных лозунгов: «свобода личности», «демократическое правление», «равенство всех перед законом» и т. п., и затем выдают все это за характерные особенности «атлантической цивилизации». Так под видом теоретического анализа получается новая форма пропаганды капитализма. Но разве это научный подход — выбрать отдельные, наиболее привлекательные, с точки зрения авторов, черты определенного явления и обойти молчанием другие, противоположные черты? Критикуя подобный субъективизм, английский историк Э. Хобсбоум под общий смех участников Римского конгресса историков предложил «определить западную цивилизацию как культуру области, в которой между XV и XVIII столетиями систематически преследовали и жи-

гали ведьм»¹. В самом деле, чем это определение хуже того, которое предлагает считать специфическим признаком «атлантической цивилизации» уважение к закону и растущее стремление к личной свободе? Если говорить об исторической действительности, то история Западной Европы и Америки наряду с мощными демократическими движениями знает и движения реакционные, наряду с демократией — авторитаризм, наряду со свободой — угнетение. Почему же брать только одни черты, игнорируя другие, и притом заявлять, что именно эти черты специфичны для «западной цивилизации» и, следовательно, что другие народы лишены уважения к закону, личного достоинства и т. п.? Очевидно, мы имеем здесь дело не с объективным научным анализом, а с простой политической тенденцией, стремящейся приукрасить капиталистические порядки, идеологически обосновать претензии немногих капиталистических наций на мировое господство под предлогом защиты и распространения якобы только им свойственных «культурных ценностей»².

Таким образом, отрицание единства всемирной истории делает невозможной научную периодизацию исторического процесса и отдает историков во власть произвольных и необоснованных теоретических конструкций.

Буржуазная историография и общественный прогресс

Отрицание единства мировой истории неизбежно влечет за собой и отрицание ее поступательности, отказ от понятия исторического прогресса. В этом отношении в буржуазной историографии господствует та же тенденция, что и в социологии³.

¹ Comitato Internazionale di Scienze Storiche, Atti del X Congresso Internazionale, Roma 1955, p. 573.

² О военнoстратегическом аспекте этой концепции см. подробнее в нашей статье «Существует ли атлантическая цивилизация?», «Мировая экономика и международные отношения» № 1, 1958 г.

³ См. Ю. П. Францев, Деградация современной буржуазной социологии. (Апология застоя и регресса), «Вопросы философии» № 1, 1954 г. Его же — «Общественный прогресс и современная реакционная социология», «Правда», 3 июля 1956 г. Об аналогичных тенденциях в биологии см. Л. Ш. Давиташвили, Очерки по истории учения об эволюционном прогрессе, М. 1956.

Как было уже показано, «отрицание прогресса» в буржуазной социологии обусловлено прежде всего нисходящим развитием самого капиталистического общества. Разочарованная в настоящем и боящаяся будущего, буржуазия пессимистически смотрит на жизнь и не хочет слышать ни о каком прогрессе.

В борьбе буржуазных философов и социологов против идеи прогресса можно выделить два основных направления. Прежде всего это своего рода гносеологические атаки на понятие прогресса, базирующиеся на идеалистическом эмпиризме, стремящемся доказать принципиальную невозможность научного определения этого понятия. Во-вторых, это возрождение старых метафизических теорий исторического круговорота и христианской эсхатологии.

Ярким примером первого направления можно считать воззрения Б. Рассела. Английский философ в принципе не отвергает ни прогресса, ни регресса. Но он считает, что никакие обобщения общен исторического характера не могут быть научными вследствие невозможности их эмпирической проверки, а поэтому они не должны употребляться в науке. Наука, с точки зрения Рассела, ограничивается простым описанием происходящих процессов, поэтому она может констатировать лишь «изменение», но не может давать ему какую бы то ни было оценку. Понятие прогресса, по словам Рассела, всегда будет произвольным, субъективным и имеет чисто пропагандистское значение¹.

Тенденция к отказу от оценки происходящих изменений во имя «объективности» и «эмпирической научности» все шире распространяется в буржуазной социологии.

В американской «Энциклопедии общественных наук», вышедшей до второй мировой войны, еще фигурировало слово «прогресс», но в статье под этим названием К. Беккер доказывал, что термин «прогресс» ненаучный, неопределенный, от которого следует отказаться². В той же энциклопедии другой американский буржуазный социолог — У. Отберн предлагал заменить понятие «общественное развитие» ничего не говорящим термином «социальное изменение», доказывая, что наука не может

¹ B. Russell, *Philosophy and Politics*, London 1947, p. 15—16.

² «Encyclopedia of the Social Sciences», v. XII, p. 499.

определить, в каком направлении происходит это «изменение»¹. Даже те буржуазные социологи, которые признают существование общественного прогресса, утверждают, что этот прогресс не является закономерным и необходимым, что «никакие законы общественного развития, а следовательно, и прогресса еще не открыты»².

Известный западногерманский буржуазный социолог Л. Фон Визе доказывал на Третьем международном социологическом конгрессе в 1956 г., что термин «социальное изменение» предполагает «более осторожную и скептическую оценку жизненных и социальных перемен в человеческой жизни и различий между поколениями». В современной социологии, заявил он, преобладает чувство смирения, «как если бы было принято решение воздерживаться от всяких суждений о том, идет ли развитие к лучшему или к худшему или существует ли причинная связь между прошлым и настоящим и тем более будущим и ограничиваться констатацией простой перемены или изменения»³.

Этот отказ от оценок происходящих в обществе изменений, который буржуазные социологи и историки изображают как верх научной объективности, в действительности имеет совершенно определенный (и притом весьма реакционный) политический смысл. Умолчание есть тоже форма оценки и чаще всего — оценки отрицательной.

Отказываясь от идеи поступательного развития общества, буржуазные социологи охотно возрождают к жизни старые теории исторического круговорота и откровенно мистическую эсхатологию с присущим ей социальным пессимизмом и ожиданием неизбежного конца света⁴. Что представляет собой теория циклического развития, было уже показано при анализе исторической концепции Шпенглера. Весьма сходные идеи развивает и А. Тойнби. Правда, в отличие от Шпенглера он не считает установленный им цикл развития абсолютно неиз-

¹ «Encyclopedia of the Social Sciences», v. III, p. 330—334.

² М. Ginsberg, The Idea of Progress, London 1953, p. 48.

³ «Transactions of the Third World Congress of Sociology», v. I, Amsterdam 1956, p. 2, 5.

⁴ См. статьи Е. С. Маркарян, Концепция общественного круговорота в философии истории; Ф. Л. Баумер, Апокалиптика 20-го столетия; Х. Н. Момджян, Об идеологии социального пессимизма, «Вестник истории мировой культуры» № 2, 1957 г.

бежным, фатальным (на этом основана его мысль о возможности спасения «западной цивилизации»). Он не отрицает известного прогресса в смене цивилизаций. Подобно колесу, монотонно повторяющееся круговое движение которого обуславливает поступательное движение телеги, циклическое движение цивилизаций обнаруживает известный усиливающийся прогресс в определенном направлении¹. Однако прогресс этот касается только религиозного чувства, которое, по словам Тойнби, усиливается и совершенствуется с каждой следующей цивилизацией. Что же касается прогресса общества в целом, то Тойнби решительно отрицает его.

Эта идеология социального пессимизма является духовным отражением общего кризиса капиталистического общества. В переломные периоды истории идеологи умирающих классов всегда говорят о приближении конца света, а революционные потрясения, связанные с рождением нового строя, изображают как конвульсии смерти. Тот же XVIII в., который для французских просветителей знаменовал начало «царства разума», старому брюзге доктору Бартоло казался «веком варварства», принесшим человечеству только «всякого рода глупости: вольномыслие, всемирное тяготение, электричество, веротерпимость, оспопрививание, хину, энциклопедию и драматические произведения». Не удивительно, что и современная буржуазия, с ужасом бессилия видящая потрясение самых основ ее классового господства, не может и не желает понять прогрессивность происходящих процессов и в крушении своей формации усматривает всеобщую гибель человечества.

Аналогичные настроения преобладают и в современной буржуазной историографии. Понятие прогресса «логически бессмысленно, и историк должен был бы остерегаться его»², — пишет американский буржуазный историк С. Фей. Даже те историки, которые признают самый факт прогресса, как правило, не видят его закономерности. «Факт прогресса, — пишет уже цитированный нами Фишер, — ясно начертан на страницах истории; но прогресс не есть закон природы. То, что завоевано одним поколением, может быть утрачено следующим. Мысли

¹ A. J. Toynbee, *A Study of History*, v. IX, p. 296.

² S. B. Fay, *The Idea of Progress*, «*American Historical Review*», v. LII, № 2, January 1947, p. 231.

людей могут пойти по таким каналам, которые ведут к катастрофе и варварству»¹.

Отказ буржуазной историографии от понятия прогресса имеет те же социальные корни, что и аналогичные социологические концепции. Английский историк Н. Эннан признается, что современные историки предпочитают не делать широких обобщений, чтобы избежать определенных решений. «Чтобы описать перемену, историк должен решить, почему одни идеи, предположения, ситуации и тому подобное оказались менее удовлетворительны, чем другие». Это невыгодно реакционным историкам. «Идеи отражают наши стремления и опасения, наш взгляд на то, каким должен быть мир и как его можно изменить. Это неудобно для историков, которым не нравятся те перемены, которые произошли в мире на протяжении последних трех столетий»².

Но отрицание прогресса в буржуазной историографии имеет не только социальные корни. Старые буржуазные теории прогресса носили метафизический характер и рассматривали историю весьма односторонне. Новые открытия, выявившие сложность и многоплановость исторического процесса, поставили перед буржуазными историками вопрос: в каком отношении друг к другу стоят различные человеческие общества, между которыми не существует непосредственной генетической преемственности? Выяснилось, что история знает не только перерывы постепенности, но и трагические катастрофы, приводящие к гибели целых цивилизаций. Сложную задачу поставила перед буржуазными учеными история искусства, периоды расцвета которого часто не совпадают с периодами наибольшего материального могущества человеческого общества. Чем объяснить расцвет искусства в верхнем палеолите и его последующую гибель? Как совместить с теорией однолинейного прогресса тот факт, что пятнадцать веков тому назад индийские художники создали в пещерах Эллары творения искусства, которые и сегодня вызывают у нас восхищение?

Многообразие исторической действительности и противоречивость ее поступательного развития не могут

¹ H. L. A. Fisher, *A History of Europe*, p. V.

² N. Annan, *Revulsion to the Right*, «The Political Quarterly», v. XXVI, № 3, July — September 1955, p. 214—215.

быть объяснены ни с точки зрения плоского эволюционизма, ни с точки зрения теории «циклов» и «катастроф». Между тем никакого другого выхода, кроме этих двух, буржуазные историки не видят.

Можно ли сравнивать различные цивилизации и говорить о «прогрессе», «законах развития» и тому подобном? — спрашивает Крузэ. И отвечает отрицательно. Мы не знаем всех фактов и всех цивилизаций. «Кроме того,— пишет он,— классификация цивилизаций, понятия «прогресса» и «упадка» предполагают метафизическую концепцию человеческой эволюции, которая в силу самого определения должна оставаться чуждой историку... Наша задача состоит в том, чтобы описывать и объяснять, а не судить, сравнивая историческую действительность с неким типом идеальной цивилизации»¹. История, таким образом, представляется беспорядочной цепью карточных домиков, лишенных устойчивой основы и внутренней преемственности. Процесс поступательного развития при этом полностью исчезает.

Не лучше обстоит дело и у историков, стоящих на точке зрения плоского эволюционизма, которая чрезвычайно распространена в современной буржуазной историографии. Порочность этой концепции лучше всего обнаруживается в трактовке понятия социальной революции.

Борьба против «вредного мифа революции»² является одной из самых излюбленных тем современной буржуазной историографии. При этом одни историки, признавая большое значение социальных революций, приписывают им исключительно отрицательную, разрушительную роль. Рассматривая политический переворот в отрыве от породивших его социально-экономических условий, такие историки изображают революционные периоды как досадные «перерывы» в «органическом» развитии, как стихийный взрыв бессознательных эмоций, как порыв бессмысленного разрушения, отбрасывающий общество далеко назад. Другие буржуазные историки, наоборот, абсолютизируют непрерывность социально-экономического развития и склонны преуменьшать, а то и

¹ «Histoire générale des civilisations», t. I, Préface générale par Maurice Crouzet, p. IX.

² J. F. Wolpert, The Myth of Revolution, «Ethics», v. LVIII, № 4, July 1948, p. 225.

вовсе отрицать роль революционной борьбы масс. Результат в обоих случаях получается одинаковый — искажение исторической правды.

Примером первой трактовки могут служить работы профессора Кембриджского университета Д. Брэгана, которого буржуазная газета «Обсервер» называет «не только самым ученым, но также самым гуманным и мудрым из наших политических наставников». Он объявил разрушительной и вредной даже французскую революцию XVIII в. Если верить Брэгэну, французская революция принесла человечеству одни лишь несчастья: «Победы, слава, завоевания Революции и Империи стоили 2 млн. человеческих жизней и, кроме того, неисчислимых экономических потерь, вследствие которых экономический прогресс во Франции задержался на целое поколение, — потеря, которую она уже не могла возместить»¹.

Другой английский буржуазный историк — Баттерфилд также приходит к выводу, что французская революция была излишней, что это был «кружный путь» по сравнению с компромиссной политикой английских вигов. Насколько счастливей была бы Франция, если бы она избежала революционного пути! «Насколько богаче она была бы, если бы она твердо держалась преемственности своей истории»². Слава героям компромисса, слава вигской традиции 1688 года! «Восхвалим примирительный разум человека, другими словами — мудрость вигов, которые приняли во внимание несчастья нашей Гражданской войны 17 века и которые именно потому, что они любили свободу, ограничили буйство и решили: «Это по крайней мере никогда не повторится»»³.

Буржуазные историки не могут (и не желают) понять, что социальная революция есть необходимое явление и что разрушения, которые она несет с собой, с избытком перекрываются положительными переменами, которые знаменует собой переход к более высокой форме общественной организации. К тому же сами эти разрушения обусловлены лишь сопротивлением свергаемого господствующего класса. Противопоставлять классовый компромисс 1688 г. в Англии гражданской войне 1642—

¹ D. W. Brogan, *The Price of Revolution*, London 1952, p. 18.

² H. Butterfield, *The Englishman and his History*, Cambridge 1944, p. 113.

³ Ibid., p. 117.

1649 гг. нелепо, так как первый был бы невозможен без второй. Только после того как силы абсолютизма были разбиты в гражданской войне, стал возможен переход к конституционной монархии.

Столь же неосновательна и попытка Брөгэна очертить французскую революцию. Прежде всего несостоятелен весь вывод о том, что эта революция послужила причиной экономического отставания Франции по сравнению с Англией, поскольку отставание это началось еще до революции. Оно объясняется тем, что более сильный французский феодализм тормозил развитие капиталистических отношений. Это и было в последнем счете причиной революции. Что же касается ее исторического значения, то оно отнюдь не исчерпывается влиянием революции на развитие французской экономики (хотя это влияние было огромным и исключительно плодотворным, именно революция уничтожила феодальное землевладение, устаревшую систему цеховой регламентации, ликвидировала территориальную обособленность отдельных районов страны и тем самым подготовила условия для промышленного переворота). Французская революция нанесла смертельный удар *всему* европейскому феодализму. Как писал В. И. Ленин, «она сделала так много, что весь XIX век, тот век, который дал цивилизацию и культуру всему человечеству, прошел под знаком французской революции. Он во всех концах мира только то и делал, что проводил, осуществлял по частям, доделывал то, что создали великие французские революционеры...»¹ Если этого не видят современные буржуазные историки, то прежде всего потому, что, напуганные Октябрьской социалистической революцией, они глубоко враждебны всякому революционному перевороту.

Было бы, конечно, неверно представлять дело таким образом, что буржуазные историки вообще отказались от исследования революционных периодов истории. Изучение их продолжается. Но, исследуя революционные периоды, многие буржуазные историки фиксируют свое внимание не на том новом, что рождается в результате революции и что отделяет этот период от предыдущего, а на том, что связывает один период с другим. Отвергая теорию внезапных катастроф, согласно которой новое

¹ В. И. Ленин, Соч., т. 29, стр. 342.

в общественной жизни рождается внезапно и на пустом месте, эти историки впадают в другую крайность: они оказываются на позициях плоского эволюционизма, который видит в истории лишь количественные изменения и не видит глубоких, коренных, качественных перемен.

Этот плоский эволюционизм теоретически и практически тесно связан с эмпиризмом, господствующим в буржуазной историографии. Выше было сказано, что точность и степень детализации исторических исследований резко возросли за последние полвека. Но если внимание историка целиком поглощено выяснением всякого рода деталей и если он при этом не имеет научной общей концепции исторического процесса, он не увидит в истории скачков, не заметит рождения нового. Ведь исторические перевороты не являются мгновенными. Они протекают относительно быстро по сравнению с периодами спокойного эволюционного развития, но они тем не менее тоже имеют свою длительность.

На этом и спекулируют реакционные историки. Лучше всего это можно показать на примере английской буржуазной историографии. В силу особенностей исторического развития Англии ее история насчитывает меньше открытых политических столкновений и революций, чем история других стран. Поэтому историю Англии представить в виде непрерывной мирной эволюции гораздо легче, чем историю любой другой страны. Тем не менее историки XIX в. видели в истории Англии и скачки, и перевороты. Историки промышленного развития Англии (Гаммонды, Манту и др.), например, отмечали, что в конце XVIII — начале XIX в. имел место громадный скачок, который получил название промышленной революции.

А теперь этот факт оспаривается буржуазными историками. Детально изучив этот период, английские консервативные историки (Клэфем, Эштон и др.) обнаружили, что технические и прочие изменения происходили постепенно, что к 1830 г. далеко не все англичане действительно работали на фабриках, что многие продолжали жить, как раньше и т. п. Сами факты они констатировали верно. Но из этих новых фактов они сделали неверный вывод, будто переворота вообще не было, что следует говорить не о «промышленной революции», а самое большее — об «ускоренной постепенной эволюции»,

Из того, что социальная структура Англии изменилась не сразу, они сделали неверный вывод, будто эта структура вообще не изменилась, и приравнивали столетие, в котором произошли коренные социально-экономические сдвиги, к другим столетиям, в течение которых сущность феодального строя оставалась относительно неизменной. Постепенность изменений заслонила их революционную сущность.

Так же обстоит дело и в политической истории. Старые либеральные историки, восхвалявшие переворот 1688 г. и парламентскую реформу 1832 г., изображали дело так, будто эти события радикально изменили весь политический строй Англии. В 20-х годах нашего века Нэмир, Баттерфилд и другие выступили против этой либеральной концепции и сосредоточили внимание на преемственности социальных институтов в Англии. Однако это было сделано только для того, чтобы доказать, что политический строй Англии вообще мало изменился в ходе истории и так должно быть и впредь.

Забвение исторической перспективы, обусловленное их политической реакционностью, мешает буржуазным историкам за частностями увидеть главное, за остатками старого — рождение нового. Английский буржуазный историк Тревелиян, например, пишет: «Когда мы оглядываемся на прошлое, мы видим непрерывный поток жизни, в котором постоянно происходит постепенное изменение, но мало катастроф. Черная смерть, может быть, — одна такая катастрофа и промышленная революция — другая. Но промышленная революция растянулась на слишком много поколений, чтобы ее можно было рассматривать как катастрофу или как событие». Как характерно это сравнение революции с катастрофой! На том основании, что новое в общественной жизни естественно вырастает из существующих социальных отношений, буржуазные историки изображают исторический процесс как нечто качественно однородное. «Во всем, — продолжает Тревелиян, — в религии, в мышлении, в семейных обычаях — старое перекрывает новое. Нигде нет никаких резких граней; нет ни единого момента, когда бы все англичане приняли новый образ жизни и мысли»¹. Но разве отсутствие резких граней,

¹ G. M. Trevelyan, English Social History, p. X—XI.

«перерывов» в развитии исключает возможность появления качественно новых явлений?

Неприязнь буржуазной историографии ко всяким радикальным сдвигам в истории доходит до того, что профессор Лондонского университета А. Коббэн объявил «мифом»... французскую революцию, поставив под сомнение тот факт, что революция сменила феодальный строй во Франции капиталистическим¹. С возмущением отвергая этот скепсис, старейший французский историк Ж. Лефевр, занимающий прогрессивные позиции по многим научным вопросам, справедливо писал об этом: «Позволительно спросить себя, почему мифическая интерпретация революций или по крайней мере некоторых из них, по-видимому, входит в моду? Кажется бесспорным, что она отражает идеологическую эволюцию господствующего класса под влиянием демократического движения и особенно русской революции. Чувствуя, что ему угрожают, господствующий класс отвергает восстание предков, которые обеспечили ему господство, потому что он усматривает в нем опасный прецедент»².

В своей борьбе против признания закономерности революционных переворотов эволюционизм выступает под флагом историзма, «доказывая», что развитие общества не знает перерывов. Но непрерывность развития не означает, что не существует перерывов постепенности, ни тем более, что исторический процесс всегда качественно однороден. «Историзм», односторонне фиксирующий внимание на исторической преемственности и не замечающий возникновения качественно новых явлений, неминуемо превращается в свою противоположность. Понимание *поступательности* исторического процесса ему недоступно.

С одной стороны, этот взгляд порождает модернизацию прошлого. Если в истории не возникает ничего принципиально нового, а есть только постепенные количественные изменения, логично предположить, что капиталистические отношения, которые защищают буржуазные историки, существуют изначально, хотя и в различных формах. Чтобы «доказать» это, достаточно отожде-

¹ A. Cobban, The Myth of French Revolution, London 1955.

² G. Lefebvre, Le myth de la Révolution Française, «Annales historiques de la Révolution Française» № 145, octobre — décembre 1956, p. 344.

ствить капитализм с простым товарным производством. Пользуясь этим приемом, буржуазные историки обнаруживают капитализм уже в глубочайшей древности ¹.

¹ «Капитализм,— утверждает глава «школы» американских историков бизнеса Грас,— это система получения средств к жизни с помощью капитала, который в свою очередь мы можем рассматривать как вещи или выработанные способности, используемые для производства других вещей или услуг» (*N. S. B. Gras, Business and Capitalism*, p. VII). Как видно, под капиталом Грас понимает необходимые условия всякого человеческого общества, поэтому он и делает вывод, что капитализм вечен. Он отвергает, далее, возможность существования «некапиталистического» общества. «Нам не к чему даже спрашивать,— пишет он,— была ли когда-нибудь докапиталистическая стадия в человеческой истории. Если она и существовала, то это было в туманном прошлом, о котором мы ничего не знаем и когда человек еще едва ли был человеком» (*Ibid.*, p. 1). Всю историю человечества Грас подразделяет на 3 стадии «капитализма»: 1) капитализм «до частного предпринимательства»; 2) режим «частного бизнеса»; 3) режим «общественного бизнеса», или «коммунистический капитализм» (*Ibid.*, p. 2). Вряд ли возможно большее надругательство над экономической теорией и над историческими фактами! Книга Граса преследует определенную цель — защиту «частного бизнеса», который он объявляет лучшей формой капитализма.

В том же духе написана книга французского буржуазного историка М. Лаффон-Монтельса «Этапы капитализма от Хаммураби до Рокфеллера». Для Лаффон-Монтельса капитализм — прежде всего «явление психологическое». «Он покоится в последнем счете на стремлении к успеху и возможности организации и экономической экспансии» (*M. Laffon-Montels, Les étapes du capitalisme de Hammourabi à Rockefeller*, Paris 1938, p. 23).

Фальсифицируя исторические факты, Лаффон-Монтельс пишет о плавном, непрерывном развитии капитализма, без кризисов и революций. Он пророчит ему и дальше блестящее развитие, утверждая, что «вопрос об исчезновении капитализма утрачивает свой интерес» (*Ibid.*, p. 200—201).

Разумеется, столь откровенная апологетика капитализма, как в книгах Граса и Лаффон-Монтельса, встречается не всегда, и многие буржуазные историки относятся к ней скептически. Однако общая тенденция к модернизации истории, отождествлению капитализма с простым товарным производством и утверждение, что всюду, где есть торговля, есть капитализм, пронизывают большую часть работ по экономической истории. Достаточно напомнить теорию «вотчинного капитализма» Дюпиа (см. *А. И. Данилов, К критике дюпианской концепции раннесредневековой вотчины, Сборник «Средние века», 1957 г., вып. IX, стр. 7—68*) или работы Ростовцева о капитализме эллинистической эпохи. Этот взгляд проповедуется и в новейших курсах всеобщей истории. Авторы вышедшей в Швейцарии «Всемирной истории» обнаруживают «буржуазию» и «массу неимущих рабочих» в древнем Египте («*Historia Mundi*, Bd., II, Bern 1953, S. 184—189). А. Эмар и Ж. Обуайе говорят о «буржуазии греческих городов» в эпоху эллинизма («*Histoire générale des civilisations*, t. 1, p. 427) и т. д.

С другой стороны, те буржуазные историки, которые выступают против модернизации истории, нередко в силу того же плоского эволюционизма становятся на путь ее архаизации и переносят в более поздние исторические периоды то, что типично для более раннего времени. Это хорошо можно проследить на примере Л. Февра.

Февр горячо выступает за историзм, за конкретность, за то, чтобы везде и всегда видеть специфику именно данной, изучаемой эпохи. Он осуждает «постоянный и раздражающий анахронизм, бессознательно совершаемый людьми, которые проецируют себя,— каковы они есть, со своими чувствами, идеями, интеллектуальными и моральными предрассудками,— в прошлое и которые, переодев Рамзеса II, Юлия Цезаря, Карла Великого, Филиппа II (и даже Людовика XIV) в Дюпона или Дюрана 1938 года, обнаруживают в своих героях то, что они сами только что в них вложили, деликатно удивляются этому и заключают свой «анализ» заранее ожидаемым «*pił powi*»: «Итак, человек всегда один и тот же»¹. Это ядовито и хорошо сказано.

Однако, борясь против модернизации, Февр отвергает те общие теоретические понятия, с помощью которых только и можно выразить специфику исторических эпох. Он отвергает, в частности, марксистское определение общественных классов и принимает «более историчное», по его мнению, определение французского социолога-позитивиста Ф. Симиана, согласно которому деление на классы определяется тем, что люди данной эпохи выше всего ценят, «что дает уважение и приносит могущество, власть, средства к действию в данном обществе». Развивая эту мысль, Февр пишет: «Если речь идет об обществах, основанных на религии, то здесь классы будут различаться и изолироваться одни от других по степени «чистоты». Если речь идет о воинственных обществах, с военной основой, то здесь классы различаются по тому, являются ли они носителями оружия или нет, и по тому, происходят они от побежденных или от победителей»². И только в современном, капиталистическом обществе, классы действительно имеют экономический характер. Как

¹ L. Febvre, *Combats pour l'histoire*, p. 215.

² L. Febvre, *Histoire, économie et statistique*, «*Annales d'histoire économique et sociale*» № 8, 1930, p. 587.

видно, это понимание «классов» не только является идеалистическим, но и ведет к реакционным выводам.

Прежде всего если не существует никаких общенсторических категорий, которые были бы применимы ко всем периодам человеческой истории или по крайней мере к нескольким из них, то сопоставление различных исторических обществ оказывается принципиально невозможным; нет критерия, который позволил бы нам говорить о прогрессе или регрессе. Этот взгляд служит одной из основ релятивизма Февра, о котором мы уже говорили выше.

Во-вторых, «историзм» Февра односторонне обращен в прошлое. Вот, например, одна из наиболее известных и ценных его работ «Проблема неверия в XVI веке. Религия Раблэ». Начиная с правильных положений о том, что нельзя, как это делали просветители, приписывать современные мысли людям XVI в., Февр вообще отрицает, что в XVI в. существовали атеистические настроения, и доказывает «глубокую религиозность большинства творцов нового мира»¹. Так, заботясь о том, чтобы не модернизировать мысль Раблэ, Февр не замечает присущих ей новых черт, архаизирует ее.

Еще больше сказывается эта тенденция в работе Февра, посвященной Лютеру. Рассматривая Лютера как типичного выразителя немецкого характера, Февр утверждает, что ни этот характер, ни сама Германия не изменились за последние четыре века, — «это Германия от Лютера до наших дней»².

Традиционализм, в какие бы одежды он ни рядился, есть выражение политического консерватизма; он основан на отрицании нового, передового, которое он всячески пытается «причесать» под старое, привычное, традиционное. Если Февр при изучении XVI в. обращает внимание больше на то, что связывает его с предыдущими веками, чем на то, что возникает нового в нем самом и что связывает его с последующим развитием, то подавно это сказывается при анализе современности. Говоря, например, о советском обществе, Февр не признает, что колхозное крестьянство — это новый класс,

¹ L. Febvre, Le problème de l'incroyance au XVI-e siècle. La religion de Rabelais, Paris 1942, p. 501.

² L. Febvre, Un destin: Martin Luther, Paris 1927, p. 303.

какого не было раньше: «Поскребем колхозника, и мы обнаружим обтесанного, конечно, и изменившегося, но в конце концов того же мужика...»¹ И это говорится о крестьянстве, которое ведет крупное общественное хозяйство и является носителем социалистической культуры! Верный своей консервативной концепции, Февр и здесь видит прежде всего пережитки.

Буржуазный объективизм, выступающий под именем «историзма», неспособен выделить из множества исторических связей главные и решающие; он не дает историческим критериям для оценки явлений, без которого невозможно проследить общественный прогресс. Особенно характерна в этом смысле речь президента Американской исторической ассоциации в 1955 г. Л. Торндайка, озаглавленная «Все, что было, было правильно».

Из того факта, что нельзя переносить на прошлое современные стандарты, Торндайк делает вывод, что историк не должен вообще говорить о прогрессе. Как решить, рассуждает он, какой век лучше, если нет критерия для их сопоставления? Выигрывая в одном, люди неминуемо теряют в другом. Мы имеем авиацию, утверждает он, но не имеем Шекспира. Всякое новшество несет с собой что-то отрицательное. «Иконоборцы, разрушавшие статуи, разбивавшие окна из расписного стекла и замазывавшие религиозные картины, думали только о том, чтобы уничтожить церковь, основанную на идолопоклонстве, и не заботились о непоправимом ущербе, какой они наносили искусству, археологии и истории. Те, кто агитировал за введение законов против эксплуатации детского труда, не имели понятия о том, что эти законы могут поощрять праздность и быть причиной детской преступности». Отсюда Торндайк делает вывод, что, «чем больше мы изучаем прошлое, тем больше мы убеждаемся в том, что оно было право, а не ошибочно... Чем больше мы знаем о прошлом, тем лучше становится наше мнение о нем»².

Доведенный до предела буржуазный объективизм вовсе не освобождает Торндайка от необходимости рассматривать прошлое сквозь призму настоящего;

¹ «Annales. Economies. Sociétés. Civilisations», 5 an., № 4, octobre — décembre 1950, p. 560.

² L. Thorndike, Whatever Was, Was Right, «American Historical Review», v. LXI, № 2, January 1956, p. 271, 273, 282—283.

однако, враждебное отношение к переменам, происходящим в современном обществе, порождает у него отрицание поступательности общественного развития в целом. А это в свою очередь вызывает настроения скептицизма и пессимизма.

Торндайк не желает понять, что для того, чтобы люди могли оценить религиозную живопись и цветные витражи католических соборов как *произведения искусства*, необходимо было прежде всего упразднить их как *предметы религиозного культа*. Фанатизм толпы, разрушавшей церковные статуи, был одной из предпосылок выработки рационального светского мировоззрения и, следовательно, принес гораздо больше пользы, чем вреда.

Таким образом, и теория циклического развития, абсолютизирующая момент прерывности в человеческой истории, и объективистский эволюционизм, отрицающий скачки и абсолютизирующий преемственность и непрерывность исторического процесса, не могут понять поступательного характера истории и не видят объективного критерия общественного прогресса. Между тем без такого объективного критерия невозможно правильное понимание общего хода истории, а следовательно, и ее научная периодизация.

Критерий общественного прогресса. Социально-экономические формации как ступени развития общества

Исторический материализм как мировоззрение передового, революционного класса является по своей сути глубоко оптимистическим. Этот исторический оптимизм, убежденность в неодолимости нового, прогрессивного в общественном развитии покоится на твердом фундаменте научно проверенных данных.

С точки зрения исторического материализма, бессмысленно рассуждать о прогрессе вообще, вне и помимо деятельности людей, об автоматическом «прогрессе», который якобы сам собой ведет человечество к какой-то от века поставленной цели. Маркс подчеркивал, что «понятие прогресса не следует брать в обычной абстрак-

ции»¹. Понятия прогресса и регресса относительны, они имеют смысл лишь в том случае, если применяются к конкретному историческому процессу.

Установить поступательность, прогрессивность определенного ряда изменений (или общественного развития в целом) можно только путем их сопоставления. Но если начинать анализ с явлений надстроечного порядка, с высших продуктов человеческого духа, какими являются искусство или философия, то прийти к каким-либо точным выводам оказывается невозможно. Нельзя рассматривать эволюцию искусства, философии или морали в отрыве от развития всего общества. Современный историк может судить о том, каковы были ведущие тенденции культуры прошлого и насколько полно они выражали соответствующие социальные процессы, но оценивать их прогрессивность вне развития общества он не может.

У буржуазных историков, взгляды которых мы рассматривали выше, ошибочен уже исходный пункт анализа. Сводя исторический процесс к его субъективной стороне, к сознательной деятельности людей, они ставят вопрос о прогрессе в плоскость этическую: становится ли человек (или, точнее, чувствует ли он себя) в ходе истории более счастливым, уверенным и т. д. Сама такая постановка вопроса является ненаучной.

Историческое развитие всегда протекает противоречиво. Стоит человечеству разрешить одни трудности, преодолеть одни препятствия, как перед ним немедленно возникают другие. Чем больше могущество человека и чем шире раздвигаются границы его познания, тем необъятнее становятся его задачи, тем обширнее область, доступная для познания, но еще не познанная. Именно это постоянное разрешение все новых и новых противоречий, каждый раз на более высоком уровне, и составляет содержание всемирной истории. Видеть критерий прогресса в каком-то «чувстве удовлетворенности», в «самоуспокоении» бессмысленно, ибо такая самоуспокоенность означала бы прекращение развития, а следовательно, и прогресса. Столь же неверно на основании этой вечной неудовлетворенности человеческого духа отрицать общественный прогресс.

¹ К. Маркс, К критике политической экономии, стр. 223.

Критерий общественного прогресса следует искать там, где яснее всего обнаруживается повторяемость явлений, где лежат основные закономерности исторического развития, т. е. в области материального производства. Из двух сторон способа производства производственные отношения полнее всего выражают прерывность, дискретность исторического процесса и специфичность его социальных форм. Наоборот, развитие производительных сил ярче всего доказывает непрерывность исторического развития и его кумулятивный характер. Не случайно В. И. Ленин считал развитие производительных сил высшим критерием общественного прогресса¹.

Прогрессивное развитие производительных сил характеризуется в первую очередь непрерывным развитием и совершенствованием орудий труда, которое обеспечивает постоянный и неуклонный рост производительности труда.

Совершенствование орудий труда и усложнение производственных процессов неизбежно влечет за собой совершенствование самих производителей. Новые орудия и средства труда вызывают к жизни новые производственные навыки и постоянно революционизируют существующее общественное разделение труда. Чем дальше развивается материальное производство, тем большую роль играет в нем умственная деятельность. Рука об руку с развитием техники, с развитием производительных сил идет развитие науки, этой, по выражению Маркса, духовной потенции производства. Это обогащение интеллектуальной сферы человеческой деятельности, проявляясь в общественном разделении труда, в свою очередь способствует ускорению общественного развития и является важным фактором дальнейшего роста материальных производительных сил.

Наконец, рост производительных сил означает увеличение количества прибавочного продукта. При этом неизбежно расширяется состав и объем необходимых потребностей человека и изменяются способы их удовлетворения. Это влечет за собой изменение традиционного образа жизни, культуры и быта. В. И. Ленин указывал, что «развитие капитализма неизбежно влечет за собой возрастание уровня потребностей всего населения и ра-

¹ См. В. И. Ленин, Соч., т. 13, стр. 219.

бочего пролетариата»¹. Этот закон возрастания уровня потребностей является всеобщим социологическим законом, который действует не только при переходе от одной формации к другой, но и внутри каждой данной формации.

Итак, поступательное развитие производительных сил определяет в последнем счете также изменение производственных отношений и всей социальной структуры. Это подводит нас к проблеме свободы и необходимости. Отвергая понимание свободы как абсолютного произвола, диалектический материализм рассматривает ее как познанную необходимость. Если свобода есть познанная необходимость, то каждый шаг человечества по пути культуры, отвоевывающий у природы все новые и новые области, есть шаг к свободе. Именно степень господства людей над стихийными силами природы и своими собственными общественными отношениями дает нам меру свободы, а следовательно, и меру прогресса.

В историческом материализме проблема свободы выступает, во-первых, как проблема взаимоотношений человеческого общества и природы, как проблема господства человека над природой; во-вторых, как проблема соотношения общественного сознания и общественного бытия, как проблема сознательного строительства людьми своих собственных общественных отношений; в-третьих, как проблема соотношения личности и общества. В решении всех этих проблем в истории человечества обнаруживается поступательное движение.

Тот факт, что по мере развития материального производства увеличивается степень господства человека над природой, настолько бесспорен, что его не оспаривает ни один буржуазный социолог. Значительно сложнее другой вопрос: могут ли люди сознательно регулировать свои собственные общественные отношения и существует ли прогресс в самих этих отношениях или же они, как это утверждает буржуазная социология, навсегда остаются во власти стихийных сил и свобода является лишь эгоцентрической иллюзией человечества.

Такой взгляд защищает, например, известный деятель английской лейбористской партии Р. Кроссмэн. Вместо того чтобы видеть в истории неуклонное движе-

¹ В. И. Ленин, Соч., т. 1, стр. 90.

ние к свободе, пишет он, «мы должны рассматривать эксплуатацию и рабство как нормальное состояние человека, а краткие периоды свободы как изумительные достижения. Лишь с помощью постоянной заботы их можно сохранить для немногих поколений, но нельзя рассчитывать, чтобы они стали общим правилом». Этот вывод Кроссмэн провозглашает «отправным пунктом современной теории социализма»¹.

Но как можно говорить о социализме, если нет уверенности в его осуществимости, если «вся история» доказывает недостижимость идеала свободы? На самом деле Кроссмэн и его единомышленники извращают данные истории. История человечества (до начала социалистической эпохи) действительно была прежде всего «историей несвободы», поскольку главная, решающая сторона общественной жизни — материальное производство — находилась вне сознательного контроля со стороны общества, а задавленные бесчеловечной эксплуатацией трудящиеся не могли быть сознательными и свободными творцами своей истории.

Тем не менее в смене общественно-экономических формаций обнаруживается несомненная поступательность. Производственные отношения первобытно-общинного строя базировались на общественной собственности, и само производство носило здесь общественный характер. Это была, так сказать, нерасчлененная целостность, единство которой базировалось на неразвитости ее составных элементов. Победа частной собственности разрушила это примитивное единство, но она явилась необходимой предпосылкой развития его отдельных элементов на основе общественного разделения труда.

Экономическая структура рабовладельческого и феодального общества представляется чрезвычайно рыхлой; каждое отдельное хозяйство выступает как нечто самодовлеющее, а взаимосвязь этих хозяйств является относительно слабой, эпизодической. В политической области это находит выражение в отсутствии внутреннего единства и непрочности возникающих гигантских империй. Сама всемирная история в это время развивается не как единый процесс, а как ряд параллельных локальных процессов.

¹ «New Fabian Essays», London 1953, p. 10.

Но именно это отсутствие цельности отвечало потребностям тогдашнего уровня производительных сил и давало возможность их усовершенствования. По мере роста производительных сил прогрессирует общественное разделение труда; создаются сначала местные, затем национальные рынки, наконец, в период развитого капитализма создается мировой рынок, подготавливая тем самым возврат к общественной собственности, но не к примитивной целостности родового строя, а к новой, социалистической системе, цельность которой базируется на максимальной самостоятельности и подвижности ее составных частей.

Развитие производственных отношений и смена общественно-экономических формаций означает вместе с тем возрастание роли общественного сознания и увеличение числа людей, принимающих более или менее сознательное участие в историческом творчестве. Маркс указывал, что «вместе с основательностью исторического действия будет, следовательно, расти и объем массы, делом которой оно является»¹. Весь общественный прогресс в условиях антагонистических формаций осуществлялся за счет безжалостной эксплуатации народных масс, сознательное участие трудящихся в историческом творчестве было здесь весьма ограничено. Однако как ни задавлен гнетом феодальной эксплуатации крепостной крестьянин, он все-таки свободней античного раба. Он не только является непосредственной производительной силой, но и создает уже свою своеобразную культуру, а когда феодальный строй подходит к концу, от силы крестьянского движения зависят характер и размах буржуазных революций.

Неизмеримо выше роль пролетариата в современном капиталистическом обществе. Коммунистические партии, вооруженные марксистско-ленинской теорией, все теснее сплачивают вокруг себя широкие массы трудящихся, возглавляют их борьбу за лучшие условия жизни, за прочный мир, за демократические свободы, за социалистическое преобразование общества. Ни одно буржуазное правительство уже не может сегодня не считаться с требованиями народа и поэтому, действуя вопреки его интересам, оно вынуждено лгать, изворачиваться и т. д.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 2, стр. 90.

Но при всем колоссальном прогрессе во всех сферах общественной жизни, который в свое время принес капитализм, он не может устранить стихийность общественного развития. Частная собственность на орудия и средства производства исключает возможность планомерного контроля над общественным производством, и экономические законы продолжают действовать слепо и разрушительно. Люди могут эмпирически использовать в своих интересах отдельные стороны и требования экономических законов, но не их совокупность. Отсюда постоянная неустойчивость капиталистического общества, его неуверенность в завтрашнем дне, являющаяся питательной средой для всякого рода субъективистских концепций, в том числе отрицания исторического прогресса. Выход из этого дает только социалистическая революция.

Аналогично решается и вопрос о взаимоотношениях личности и общества. Подобно тому как общественное производство первобытно-общинного строя базируется на неразвитости производительных сил, нерасчлененная целостность родового коллективизма основывается на неразвитости отдельных индивидуумов, которые еще не сознают себя личностями, чем-то выделяющимся из этого коллектива.

В условиях классово антагонистического общества развитие личности осуществляется лишь за счет массы, за счет обезличения большинства населения, трудящихся. Не случайно в идеологии любого эксплуататорского класса понятие «личности» распространяется лишь на индивидуумов господствующего класса. Античный раб вообще не считался за человека. Человек средневекового общества — прежде всего член определенного сословия, и его права и обязанности твердо фиксированы. И это было неизбежно. Однако народные массы, создававшие своим трудом материальные ценности, вместе с тем выковывали в процессе классовой борьбы новые социальные формы, а также все более высокие и развитые идеалы свободы и человеческого достоинства. Особенно революционизирующую роль сыграли в этом деле буржуазные революции с провозглашенными ими лозунгами свободы, равенства и братства.

Однако, несмотря на то что буржуазная демократия была исторически прогрессивной для своего времени,

она неизбежно оставалась демократией для имущих, средством обмана и подавления трудящихся. Самый лозунг «свободы личности», выдвинутый великими гуманистами прошлого, превратился в эпоху империализма в оправдание отвратительного буржуазного эгоизма, в проповедь индивидуализма. Но идея абсолютной свободы личности, свободы не *в* обществе, а *от* общества, повседневно вскрывает свою несостоятельность, и отсюда другая крайность — отрицание самой возможности индивидуальной свободы, а вместе с нею и общественного прогресса. Корень этих ошибочных взглядов один и тот же — стремление рассматривать историю помимо развития классовой борьбы.

Что касается духовной жизни общества, то ее можно рассматривать в двух различных аспектах. Во-первых, как отражение определенных общественных отношений, как выражение определенной классовой идеологии. В этом аспекте, когда речь идет, например, о различиях феодальной и буржуазной культуры, важна прежде всего специфика явлений, и вопрос о том, что «лучше» и что «хуже», является антиисторическим: каждое явление правомерно на своем месте и не может быть заменено никаким другим. Но этот аспект, необходимый в истории и социологии, не является единственным, поскольку абсолютизация специфичности исторических явлений содержит в себе, как было показано на примере Л. Торндайка, опасность объективизма. Поэтому он дополняется другим.

Каждая историческая культура, будучи классовой, в то же время представляет собой определенный этап познания человеком объективного мира и своих собственных общественных отношений. Здесь на первый план выступает непрерывность и преемственность духовного развития, которое раньше рассматривалось со стороны его прерывности и специфичности.

Например, в социологическом плане различие между теологической и договорной теориями происхождения государства выступает как различие в породивших их социальных условиях и классовых интересах; теологическая теория государства выражает интересы класса феодалов, договорная — отражает складывающиеся капиталистические отношения и защищает интересы поднимающейся буржуазии. В плане же истории познания

ясно, что договорная теория, несмотря на ее идеалистический характер, не просто сменяет теологическую, но и является высшим этапом по сравнению с последней, поскольку она освобождает государство и право от старых теологических оболочек и представляет их как человеческие учреждения. Прогресс в исторической действительности (смена феодализма капитализмом) обуславливает, таким образом, и прогресс познания.

При таком подходе возможно показать прогрессивное развитие даже в таких явлениях, в которых, как на пример в искусстве, оно выступает наименее отчетливо. Каждое значительное художественное направление содержит в себе нечто непреходящее и неповторимое, чего нет ни у предыдущих, ни у последующих школ. Поэтому простое сопоставление греческих трагедий с современными кинофильмами или дворцовой архитектуры XVIII в. с индустриальной архитектурой XX в. не приведет ни к чему, кроме трюизмов и нелепостей. Тем не менее, смена художественных направлений и методов не есть случайность или простое отражение социальных сдвигов. Это вместе с тем процесс углубления художественного познания мира. И если рассмотреть процесс развития искусства с этой точки зрения, то прогресс его очевиден. Обогащение изобразительных средств и увеличение разнообразия художественных жанров, охват все более широкой гаммы человеческих чувств и отношений, углубление психологической характеристики — все это бесспорные тенденции развития искусства, говорящие о прогрессе художественного (как и научного) познания. С другой стороны, демократизация культуры, делающая ее достоянием все более широких народных масс, многократно увеличивает силу его социального воздействия.

Конечно, развитие искусства (как и любой другой стороны общественной жизни) не является равномерным и прямолинейным. Различные художественные направления не только сменяют друг друга, но и сосуществуют рядом друг с другом, и часто только *a posteriori*, в свете уже достигнутых результатов, можно выяснить степень жизненности каждого из этих направлений. Бывает и так, что определенное художественное направление, обогащая одну какую-то сторону искусства, означает снижение его общего уровня.

Наконец, общий поступательный характер развития не исключает известных зигзагов в сторону или назад, не исключает того, что на здоровом дереве человеческого познания во всех его многообразных формах порою расцветает пустоцвет, а жизненный процесс обмена веществ наряду с полезными и необходимыми веществами производит и некоторые продукты распада. Такими продуктами распада являются, например, в современной науке философский идеализм, а в современном искусстве различные формалистические выверты и так называемая абстрактная живопись. Поэтому тезис о прогрессивности общественного развития в целом не освобождает ученого от тщательного конкретно-исторического и обязательно классового анализа. Это касается не только искусства, но и всех других сторон общественной жизни.

Как писал В. И. Ленин, «история идет зигзагами и кружными путями»¹. Наряду с прогрессом ей известны и периоды упадка, отступления и регресса. Развитие общества внутренне противоречиво, особенно в условиях антагонистических формаций². Капитализм в свое время принес с собой колоссальное ускорение темпов общественного развития, гигантский технический и культурный прогресс, но оборотной стороной этого прогресса явился рост эксплуатации, ограбление и разорение миллионных масс трудящихся. Развитие науки сделало человека из жалкого раба природы ее господином; но та же наука создала чудовищные средства массового уничтожения, которые, находясь в руках империалистических политиков, представляют смертельную угрозу для всего человечества.

Если говорить о конкретных исторических обществах, то здесь нередко наблюдаются и застой, и простое повторение одного и того же цикла без возникновения *нового* содержания. Объясняя затяжной характер кризиса рабовладельческой формации, Энгельс писал: «*Рабство* — там, где оно является господствующей формой производства, — превращает труд в рабскую деятельность, т. е. в занятие, бесчестящее свободных людей. Тем самым закрывается выход из подобного способа производ-

¹ В. И. Ленин, Соч., т. 27, стр. 137.

² Эту антагонистичность прогресса выяснил еще Руссо, показав, как с каждым шагом вперед человеческой цивилизации усугубляется неравенство людей.

ства, между тем, с другой стороны, для более развитого производства рабство является помехой, и устранение последнего становится настоятельной необходимостью. Всякое основанное на рабстве производство и всякое основывающееся на нем общество гибнут от этого противоречия. Разрешение его совершается в большинстве случаев путем насильственного порабощения гибнущего общества другими, более сильными (Греция была покорена Македонией, а позже Римом). До тех пор, пока эти последние, в свою очередь, имеют своей основой рабский труд, происходит лишь перемещение центра, и весь процесс повторяется на более высокой ступени, пока наконец (Рим) не происходит завоевание народом, введшим вместо рабства новый способ производства»¹. К такому же повторному воспроизводству рабства или феодализма приводит и победоносное восстание рабов или крепостных крестьян, если в недрах разрушенного ими общества еще не сложились необходимые материальные предпосылки для перехода к новой формации.

Точно так же историческое развитие отнюдь не является плавным и равномерным, одинаковым во всех областях общественной жизни. В нем всегда имеются отставания и диспропорции. Относительно искусства Маркс прямо писал, что «определенные периоды его расцвета отнюдь не находятся в соответствии с общим развитием общества, а следовательно также и развитием материальной основы последнего, составляющей как бы скелет его организации»². Больше того, некоторые виды искусства вообще несовместимы с развитыми производительными силами. Как восхищает и радует нас сегодня жизнерадостное, светлое искусство древних греков! Но как мужчина не может снова превратиться в ребенка, радующего его своей непосредственностью, так невозможно сегодня возрождение искусства, основанного на мифологии. Искусство каждой данной эпохи по-своему отражает изменяющийся мир, и каждая из этих бесконечно многообразных точек зрения представляет непреходящую ценность именно потому, что изменяется отраженный в искусстве мир, и человечество никогда уже не посмотрит на него глазами прошлого.

¹ Ф. Энгельс, Анти-Дюринг, стр. 330.

² К. Маркс, К критике политической экономии, стр. 224.

Однако всякого рода зигзаги истории могут затормозить, но не остановить ее поступательное развитие. Да и сами эти зигзаги представляют собой лишь процесс разложения отживших общественных форм, на смену которым уже явились новые формы, вобравшие в себя все прочное, ценное и здоровое, что было у их предшественников. В борьбе против новой силы отживающего мира тянут человечество все дальше и дальше назад. Но тщетны усилия реакционных классов повернуть вспять колесо истории. Не случайно период общего кризиса капитализма является вместе с тем периодом утверждения социализма в мировом масштабе.

Смена капиталистической формации социализмом — это необходимый процесс, коренная закономерность современной эпохи. Как писал Маркс, капиталистический способ производства, запутавшийся в своих антагонистических противоречиях и превратившийся в тормоз общественного процесса, с необходимостью создает предпосылки для своего собственного уничтожения. «Лишь после того как великая социальная революция овладеет достижениями буржуазной эпохи, мировым рынком и современными производительными силами и подчинит их общему контролю наиболее передовых народов, — лишь тогда человеческий прогресс перестанет уподобляться тому отвратительному языческому идолу, который не желал пить нектар иначе, как из черепов убитых»¹.

В условиях социализма преодолевается та антагонистичность, которая свойственна общественному прогрессу в классовом обществе.

Во-первых, победа социалистической революции, как это неопровержимо доказано опытом Советского Союза и других социалистических стран, означает гигантское ускорение темпов общественного развития и, в частности, роста производительности труда. В СССР, например, в 1958 г. по сравнению с 1913 г. производительность труда рабочих в промышленности возросла примерно в 10 раз, объем же валовой продукции увеличился в 36 раз. Эти невиданные темпы позволяют нашей стране в соответствии с директивами XXI съезда партии в те-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 9, Госполитиздат, М. 1957, стр. 230.

чение ближайших лет догнать и перегнать США по производству основных видов продукции на душу населения, обеспечив трудящимся СССР самый высокий в мире жизненный уровень. Достижения советской науки, ярчайшим из которых является запуск искусственных спутников Земли и искусственной планеты, многократно расширяют господство человека над стихийными силами природы.

Во-вторых, установление общественной собственности на орудия и средства производства, а также ликвидация эксплуататорских классов в огромной степени повышают роль общественного сознания, позволяют обществу сознательно планировать и направлять ход своего развития. В той мере, в какой экономические законы социализма познаны нами (а степень этого познания все время возрастает), общество сознательно использует эти законы в своих интересах; поэтому закономерность, не утрачивая своего объективного характера, перестает быть стихийной силой. Это и есть превращение необходимости в свободу, скачок из царства необходимости в царство свободы, о котором писал Энгельс.

В-третьих, социализм вовлекает в активное историческое творчество самые широкие массы трудящихся, которым он обеспечивает доступ к культуре, знаниям и политическому руководству обществом. Все достижения общественного прогресса принадлежат теперь всему народу. Это гарантирует расцвет сил и способностей миллионов людей, подтверждая ленинское предвидение, что «только с социализма начнется быстрое, настоящее, действительно массовое, при участии *большинства* населения, а затем всего населения, происходящее движение вперед во всех областях общественной и личной жизни»¹.

Освобождение трудящихся масс означает и освобождение личности. Раскрыв широкую дорогу к знаниям, к науке, к политической деятельности всем трудящимся, социализм тем самым подорвал основы буржуазного индивидуализма и заложил фундамент органического сочетания личных и общественных интересов, без которого невозможно всестороннее развитие личности. Сама общность социалистического коллектива базируется на высоком развитии каждого отдельного человека, на его

¹ В. И. Ленин, Соч., т. 25, стр. 443.

инициативности, смелости, принципиальности, а никак не на обезличенности и приниженности личности. «Разрушению личности», типичному для современного буржуазного общества, социализм противопоставляет подлинный расцвет социалистических индивидуальностей в едином коллективе строителей коммунизма.

Наконец, особенность общественного прогресса при социализме состоит в том, что он постепенно преодолевает унаследованные от прошлого диспропорции и неравномерность в развитии различных отраслей экономики и культуры, в уровне развития различных районов и стран. Это обеспечивает планомерность общественного развития и глубочайшее внутреннее единство мировой социалистической системы.

Эти особенности развития социалистического общества предопределяют конечный итог его соревнования с капитализмом. Как сказал Н. С. Хрущев, «тот общественный строй, который дает народу больше материальных благ, тот строй, который предоставляет народу неограниченные возможности для духовного роста, — такой строй является прогрессивным, за ним будущее»¹.

Положения марксизма-ленинизма об общественном прогрессе не только проясняют перспективы дальнейшего развития человеческого общества, но также имеют важное значение для научной периодизации всемирной истории. Центральной категорией здесь является категория общественно-экономической формации.

Под общественно-экономической формацией марксизм понимает целостный социальный организм, единство всех социально-экономических, политических и духовных отношений общества на данном этапе его развития. Общественно-экономическая формация представляет собой органическое единство способа производства и порожденных им многообразных форм надстройки, исторической общности людей, семьи и т. д.² Представляя собой единое социальное целое, каждая формация имеет свои

¹ Н. С. Хрущев, Заключительное слово на внеочередном XXI съезде КПСС, Госполитиздат, М. 1959, стр. 13.

² «Возьмите определенную ступень развития производства, обмена и потребления, и вы получите определенный общественный строй, определенную организацию семьи, сословий или классов, словом, определенное гражданское общество» (К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные письма, стр. 23).

специфические законы, особенности, этапы развития. В то же время каждая формация является закономерной ступенью в поступательном развитии всемирной истории. Она является одновременно воплощением прерывности исторического процесса и одним из звеньев его поступательного развития.

«Ни одна общественная формация,— писал Маркс,— не погибает раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она дает достаточно простора, и новые, высшие производственные отношения никогда не появляются раньше, чем созреют материальные условия их существования в лоне самого старого общества. Поэтому человечество ставит себе всегда только такие задачи, которые оно может разрешить, так как при ближайшем рассмотрении всегда оказывается, что сама задача возникает лишь тогда, когда материальные условия ее решения уже существуют или, по крайней мере, находятся в процессе становления»¹.

Будучи исторически ограниченной и преходящей, каждая общественно-экономическая формация в то же время является необходимым звеном поступательного развития человечества. Это требует от историка и социолога самого строгого историзма. Античное рабство представляло собой одну из самых жестоких и отвратительных форм эксплуатации человека человеком. Но «без рабства не было бы греческого государства, греческого искусства и науки; без рабства не было бы и римского государства. А без того фундамента, который был заложен Грецией и Римом, не было бы и современной Европы. Нам никогда не следовало бы забывать, что все наше экономическое, политическое и интеллектуальное развитие имело своей предпосылкой такой строй, в котором рабство было в той же мере необходимо, в какой и общепризнано. В этом смысле мы вправе сказать: без античного рабства не было бы и современного социализма»². То же самое можно сказать и о любой другой формации.

Поскольку категория общественно-экономической формации выражает как специфичность отдельных этапов общественного развития, так и его внутреннюю преемственность, естественно, что периодизация все-

¹ К. Маркс, К критике политической экономии, стр. 8.

² Ф. Энгельс, Анти-Дюринг, стр. 169.

мирной истории должна строиться именно по формациям. Так и поступает марксистская историография. Но здесь возникает одна трудность.

Формация как теоретическая категория не может отобразить специфику исторического процесса целиком и полностью. Последовательность смены формаций отражает общую объективную логику всемирной истории, но она не обязательна для каждого народа. Были народы, которые от первобытно-общинного строя непосредственно перешли к феодализму. В современных условиях имеется возможность непосредственного перехода отдельных народов при поддержке передовых социалистических стран от феодализма к социализму, минуя капитализм, как это происходит, например, в Монгольской Народной Республике. Далее, в силу неравномерности исторического развития до сих пор ни одна формация (за исключением первобытно-общинной) не была одновременно господствующей на всем земном шаре. Рабовладельческий способ производства полностью господствовал лишь на весьма ограниченной территории, соседствуя с первобытно-общинным строем. То же самое можно сказать о феодализме. Капитализм во многом «подравнял» исторический процесс, но далеко не полностью. Еще и поныне на значительной части земного шара существуют феодальные, а кое-где еще более древние формы эксплуатации. Наконец, Великая Октябрьская социалистическая революция вызвала к жизни новый, социалистический строй, положив тем самым начало соревнованию капитализма и социализма.

Констатируя эту многоплановость исторического процесса, буржуазные историки упрекают марксистскую периодизацию истории в «социологическом схематизме»¹.

Однако подобные упреки неосновательны, ибо сложность и неравномерность мирового исторического процесса не исключают возможности его периодизации по формациям. Каждая данная формация — это не просто «теоретическая модель», но обобщение известных черт объективно существующего исторического общества и исторического периода. Это позволяет сочетать логический принцип построения истории с хронологическим и наполнить новым содержанием старые понятия «древ-

¹ См., например, статью М. Ходжсона в «Вестнике истории мировой культуры» № 1, 1957 г., стр. 16.

ней», «средней» и «новой» истории. «Предыстория» рассматривается при этом как период господства первобытно-общинного строя, «древняя» история — рабовладельческого, «средняя» история — феодального, «новая» история — капиталистического способа производства.

Эта периодизация имеет всемирно-исторический характер, несмотря на весьма значительные региональные различия в развитии отдельных народов. Основывая эту периодизацию на выделении решающих, ведущих тенденций данного периода, мы нисколько не отступаем от принципа историзма.

«Средние века» как период господства феодализма являются этапом развития не только европейской, но и азиатской истории. История Востока и Запада в III—XIII вв. обнаруживает существенную общность основных процессов социально-экономической и духовной жизни (господство феодальной земельной собственности, антагонизм крепостного крестьянства и феодального собственника как основной социальный антагонизм, мощное крестьянское движение, возникновение мировых религий с известными общими чертами и т. д.)¹. Эта относительная синхронность исторического процесса позволяет говорить о периоде средних веков в мировом масштабе, несмотря на то что некоторые общества этого периода еще стояли на стадии рабовладельческого или первобытно-общинного строя.

Правда, затем эта синхронность нарушается. В то время как в Европе складываются капиталистические отношения, которые в XVI—XVIII вв. открывают новый период, новую, капиталистическую формацию, на Востоке феодализм принимает застойные формы. Однако эта неравномерность общественного развития не лишает ученого права на всемирно-историческую периодизацию. Поскольку известно, что капитализм — закономерная стадия общественного развития, следующая за феодализмом, нельзя не признать, что «страна, промышленно более развитая, показывает менее развитой стране лишь картину ее собственного будущего»². Следовательно, с момента утверждения новой формации хотя бы в не-

¹ См. Н. И. Конрад, «Средние века» в исторической науке, Сб. «Из истории социально-политических идей», изд. АН СССР, М. 1955, стр. 76—96.

² К. Маркс, Капитал, т. 1, стр. 4.

скольких странах, мы вправе считать эти страны передовыми во всемирном масштабе и именно на их развитии базировать общесторическую периодизацию. Поэтому мы и начинаем «новую историю», историю капитализма с момента его утверждения в передовых странах Европы, хотя на большей части земного шара в то время еще царил феодализм.

Точно так же «новейшую историю» как период крушения капитализма и утверждения социализма мы начинаем с 1917 г.

Если в 1917 г. социалистические преобразования начались только в нашей стране, то сейчас мы являемся свидетелями победоносного шествия мировой социалистической системы. Как сказал Н. С. Хрущев в своем докладе на XXI съезде партии, соотношение сил в современном мире настолько изменилось в пользу социализма, что это исключает возможность реставрации капитализма в СССР: «Это значит, что *социализм победил не только полностью, но и окончательно*»¹. Вступление СССР в период развернутого строительства коммунистического общества имеет огромное международное значение. Как показано в докладе Н. С. Хрущева, трудно предположить, чтобы одна из стран социализма уже пришла к коммунизму, в то время как другие еще оставались бы где-то на начальных стадиях строительства социализма. Исходя из объективной тенденции к выравниванию экономического и культурного уровня развития всех социалистических стран, гораздо вероятнее, что они будут переходить в высшую фазу коммунизма более или менее одновременно, используя для этого внутренние возможности социалистического строя, а также взаимопомощь всех стран социалистического лагеря.

Таким образом, ход общественного развития полностью подтверждает положение исторического материализма о закономерных стадиях поступательного развития человеческого общества, лежащих в основе периодизации его истории.

Разумеется, общие принципы построения всемирной истории не снимают трудностей конкретно-исторической

¹ Н. С. Хрущев, О контрольных цифрах развития народного хозяйства СССР на 1959—1965 годы, стр. 125.

периодизации. Во многом спорными остаются хронологические границы отдельных исторических периодов.

Периодизация по формациям, правильная для всемирной истории, не всегда применима к истории отдельного народа, который мог и не проходить всех этих этапов. Остается неразработанным в марксистской литературе вопрос о принципах совмещения периодизации истории отдельных общественных явлений (искусства, литературы, техники и т. д.) и общеперисторической периодизации и т. д.

Но эти весьма существенные сами по себе вопросы являются все же производными. Гораздо важнее то, что, в то время как буржуазная философия истории подрывает идею единства исторического процесса, отрицает общественный прогресс и возможность научной периодизации истории, исторический материализм помогает решению всех этих сложных проблем. В этом вопросе, как и в решении проблемы объективной истины и закономерности в истории, исторический материализм указывает единственный надежный путь исторической науке.

Глава 10

НЕКОТОРЫЕ ИТОГИ

Политические выводы идеалистической философии истории и полемика вокруг нее среди буржуазных историков

Идеалистическая философия истории, ставящая под сомнение основные категории исторической науки и отвергающая самую возможность объективного исторического знания, служит теоретическим обоснованием фальсификации исторического прошлого реакционными буржуазными историками. Но ее значение далеко не исчерпывается влиянием на практику исторического исследования. Не менее важна та роль, которую эта реакционная философия играет в идеологической борьбе против марксизма и в обосновании философского ревизионизма.

Марксизм-ленинизм представляет собой единое, монолитное учение, из которого нельзя вынуть ни одного камня, не повредив всего здания. Между тем «критическая философия истории» ведет систематический поход против самого фундамента марксизма-ленинизма — материалистического понимания истории. На примерах Арона, Поппера и некоторых других буржуазных философов было показано, как тесно переплетается философский идеализм с политической реакцией. Но это переплетение имеет место и там, где открытые нападки на марксизм отсутствуют. Главное ведь не в том, какие выводы делает из своей концепции сам данный философ, а в том, какие выводы объективно вытекают из его концепции. *«Критическая философия истории» во всех ее формах непримиримо враждебна марксизму-ленинизму и полемически заострена против исторического материализма.*

Не случайно выдвинутые ею «аргументы» занимают видное место в книгах, специально посвященных «опро-

вержению» и «критике» марксизма. «Притязание, что исторический материализм покоится на научных законах,— пишет один из английских «ниспровергателей» марксизма Р. Кэри Хант,— содержит в себе предположение, что история является точной наукой и что возможно поэтому предсказать ее будущее развитие»¹. Следовательно, с «опровержения» этого тезиса должна начинаться и «критика» марксизма. Точно так же рассуждает канадский реакционный социолог Х. Б. Мэйо, стремящийся «опровергнуть» марксистскую идею о закономерности исторического процесса. Из истории мы можем получить только те ответы, пишет он, на установление которых направлены наши вопросы, а единственный смысл в истории — только тот, который мы сами вложили в нее². Отсюда Мэйо делает вывод, будто тезис о неизбежности перехода от капитализма к коммунизму является не выражением объективной исторической необходимости, а простым «пожеланием» коммунистов. Так «теоретическая» критика исторического знания подготавливает почву для атаки на политические выводы марксизма-ленинизма.

Характерно, что те же самые идеи пропагандируют и современные ревизионисты, прикрывающие рассуждениями о «творческом подходе к теории» свою измену делу рабочего класса. «Сейчас ясно,— писал Л. Колаковский в статье «Актуальное и неактуальное понятие марксизма»,— что многие мысли Маркса, прежде всего в области предвидения или дальнейшего хода истории, не опирались, как и большинство предсказаний, на безжалостную проверку жизнью и сохранили такую ценность, какую имеют утопии,— больше морального стимула, чем научной теории»³. С рассуждений о несостоятельности будто бы существующих притязаний марксистов на окончательное, полное, абсолютное познание и овладение законами истории начинает свой пасквиль на социалистический строй Джилас. О «религиозном», «догматическом» характере марксистского детерминизма твердят и ренегаты из коммунистических партий Запада. Таким образом, существует органическая связь

¹ R. N. Carew Hunt, *The Theory and Practice of Communism*, London 1957, p. 51.

² H. B. Mayo, *Democracy and Marxism*, New York 1955, p. 157.

³ «Вопросы философии» № 4, 1957, стр. 108.

между философско-историческим релятивизмом и политическим ревизионизмом.

Было бы, однако, большой ошибкой, если бы мы на этом основании стали считать прогрессивными авторами всех тех, кто выступает с критикой релятивистско-презентистских установок. Эти установки очень прямолинейны, и поэтому против них часто выступают как раз наиболее реакционные ученые, пытающиеся доказать, будто в классовом обществе возможна «наука вне политики», а историк может обойтись без всякой философии.

Характерным примером критики презентизма с позиций философской и политической реакции могут служить взгляды американского военного историка С. Е. Морисона, который критикует философский субъективизм К. Рида с позиций абсолютного отрицания всякой философии. «Я не могу предложить ничего революционного или даже нового,— говорил Морисон.— Я возделывал обширный сад человеческого опыта, который мы называем историей, насколько не заботясь о законах, главных первопричинах или вообще о том, как это все получается». По мнению Морисона, «курсы методологии истории не стоят того времени, которое они берут», и вся методология есть «продукт здравого смысла, сообразующегося с обстоятельствами»¹. Призыв к «объективности» не мешает Морисону обрушиваться на марксистов, осуждать всякую попытку научного освещения истории США и ратовать за написание истории США с позиций «здорового консерватизма».

К отказу от всякой общей теории призывает и другой американский буржуазный историк Д. Малин. Он резко критикует релятивистско-презентистские концепции Бирда, Беккера, Рида и других американских историков, показывая, что эта эклектическая, внутренне-противоречивая теория тесно связана с усилением политической реакции в современных США. Но, декларируя «независимость» исторической науки от политической борьбы, Малин не только искажает действительное положение вещей, но и обесценивает историческую науку. «Историк не должен извиняться за то, что история бесполезна. История не только бесполезна, но историк дол-

¹ S. E. Morison, Faith of a Historian «American Historical Review», v. LVI, № 2, January 1951, p. 261—263.

жен гордиться ее бесполезностью»¹. История, с точки зрения Малина, должна быть простым описанием единичных событий, не пытаясь обобщать их или формулировать какие бы то ни было законы.

Стремление возродить подобный взгляд на историю в наши дни столь же реакционно, как стремление отбросить теорию относительности и вернуться к понятиям классической механики. Диалектика неумолимо пробирует себе дорогу в историю, ломая старые, метафизические представления и схемы, и нет такой силы, которая могла бы остановить ее. Аргументация сторонников «чистой» исторической науки не выдерживает никакой критики. Можно ли принимать всерьез мистическое требование «забвения» собственной личности историка? Можно ли поверить тому, что лучше всех понимает прошлое тот, кто отворачивается от настоящего? Как справедливо заметил Энгельс в предисловии к третьему тому «Капитала», «...в наше бурное время чистые теоретики в сфере общественных интересов встречаются только на стороне реакции, и именно потому эти господа в действительности вовсе не теоретики, а простые апологеты этой реакции»².

Историки-релятивисты пытаются «опровергнуть» марксистско-ленинскую теорию утверждениями о «невозможности» объективного знания и об относительности любых существующих точек зрения, критикуют исторический материализм за мнимую «абсолютизацию» исторических понятий. Проповедники же «чистой науки», наоборот, обрушиваются на принцип партийности марксистской историографии и видят в марксизме воплощение релятивизма. Но конечный вывод их тот же, что у релятивистов: невозможность научной трактовки истории, невозможность научного обобщения исторического опыта. Так объективизм и субъективизм при всей их кажущейся противоположности дополняют друг друга и превращаются друг в друга.

Ту же цель преследуют и современные ревизионисты, которые нападают на ленинский принцип партийности литературы и искусства, выдвигают требование «освобождения» общественной науки из-под влияния идеоло-

¹ J. C. Malin, On the Nature of History, Lawrence, Kansas 1954, p. 39.

² К. Маркс, Капитал, т. III, Госполитиздат, М. 1955, стр. 2.

гин, пытаются «синтезировать» материализм с идеализмом, марксизм с буржуазной социологией¹.

Подчеркнуть это близкое родство объективизма и субъективизма тем более необходимо, что в последние годы в буржуазной философско-исторической литературе, особенно среди профессиональных историков, значительно усилилось критическое отношение к крайностям релятивистско-презентистской концепции. Это связано как с несостоятельностью субъективизма в применении к исследовательской практике, так и с тем, что слишком явно обнаружилась его связь с открытой политической реакцией, которой не сочувствуют многие либерально мыслящие интеллигенты.

В. И. Ленин в работе «Материализм и эмпириокритицизм» подчеркивал «ценное признание Маха, что в практике своей люди руководятся всецело и исключительно материалистической теорией познания, попытка же обойти ее «теоретически» выражает лишь геллертерски-схоластические и вымученно-идеалистические стремления Маха»².

Физик-идеалист может как угодно *истолковывать* результаты своих экспериментов, но в ходе самого эксперимента он не сомневается в реальности изучаемой им природы, своих приборов и т. п. Точно так же, как бы ни изощрялись субъективисты в доказательстве того, что история не подчинена действию закона причинности, ни один историк не может отказаться от причинного объяснения исторических событий (хотя само это объяснение может быть неправильным, извращенным). Как бы ни отрицали буржуазные философы реальность пространства и времени, историк не может построить свое изложение вне этих объективных категорий; он может произвольно построить схему периодизации истории, но он не может начисто отвергнуть хронологическую связь событий. Отсюда вытекает неизбежное *противоречие между субъективистской теорией и практикой исторического исследования*, которое имеет место даже у наиболее последовательных релятивистов.

¹ См. М. Д. Каммари, Ревизионистский миф об «освобождении» науки от идеологии, «Вопросы философии» № 7, 1958, стр. 3-19; Ю. А. Асеев, Неопозитивизм и исторический материализм, «Вестник ЛГУ» № 17, 1958, вып. 3, стр. 64--73.

² В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 127.

Как пишет американский буржуазный историк У. Коутс, даже самые крайние историки-релятивисты не могут, оставаясь историками, отказаться от изучения исторических фактов, и поэтому, «хотя они всячески умаляют объективность выводов историка, они не предлагают отбросить те технические приемы, которые предназначены для достижения объективности»¹. Американский историк Бирд, который доказывает непознаваемость истории, в конце своей цитированной нами статьи пишет: «Попытки охватить целостность истории должны и будут продолжаться, хотя бы мечта о реализации этого и была оставлена»².

Теоретически Бирд считает, что факты истории столь же субъективны, как и ее обобщения, а в своей конкретно-исторической работе «Идея национального интереса» он явно стоит на почве традиционного разграничения фактов и выводов, которое сам же он теоретически опровергал³. Поэтому даже симпатизирующий ему буржуазный историк Коммэджер, который писал о Бирде как о «самом философском из современных американских историков» и сам сочувственно относится к прагматизму, вынужден констатировать несостоятельность бирдовского релятивизма⁴.

Но хотя субъективизм не может уничтожить историческое исследование полностью, он серьезно подрывает его основы. Убедительным примером растлевающего влияния субъективизма на буржуазных историков может служить творчество того же Бирда. Свою деятельность он начал с написания ряда крупных работ, имевших прогрессивное значение для американской историогра-

¹ W. H. Coates, *Relativism and the Use of Hypothesis in History*, «The Journal of Modern History», v. XXI, № 1, March 1949, p. 24.

² «The American Historical Review», October 1935, p. 86—87.

³ См. Ch. Beard, *The Idea of National Interest*, v. 1, New York 1934, p. 28—29.

⁴ «Реальное возражение против бирдовского историзма состоит не в том, что он отвергал определенность, а в том, что он был бесплоден и в буквальном смысле непоследователен. Можно легко признать, что история (как почти все в жизни) субъективна, фрагментарна и неокончательна; но чтобы история вообще была написана, необходимо отойти от этого положения» (H. S. Commager, *The American Mind. An Interpretation of American Thought and Character Since the 1880*, p. 309). Ср. J. Huizinga, *Im Bann der Geschichte, Betrachtungen und Gestaltungen*, Amsterdam 1942, S. 71, 78.

фии. Его первая известная работа «Экономическая интерпретация Конституции» (1913) представляла собою серьезную попытку научного анализа американских политических учреждений и была сочувственно встречена демократическими кругами США. Но в ходе дальнейшей эволюции Бирда его политические взгляды становились все более реакционными, а в философии он оказался на позициях субъективного идеализма. Это отразилось и на его исторических концепциях. Работы Бирда, написанные в 30—40-х годах, являют разительный пример деградации историка. Последняя книга Бирда «Президент Рузвельт и война» (1948) настолько явно извращала историю второй мировой войны в интересах профашистских кругов США, что это вызвало открытое осуждение ее со стороны многих даже весьма консервативных историков, но зато она была с восторгом принята херстовской печатью¹.

Философский релятивизм, особенно в форме «презентизма», порождает пренебрежительное отношение к изучению исторических фактов и хронологии и служит теоретическим обоснованием модернизации и фальсификации истории.

«Нынешнее поколение,— жалуется американский буржуазный историк У. Д. Аллен,— отличается полным отсутствием всякого чувства хронологии. Все прошлые столетия и поколения большинству молодых людей кажутся одинаковыми». Аллен приводит случай, когда группа «интеллигентных молодых людей», только что закончивших годичный курс по истории «Западной цивилизации», поместила Платона и Аристотеля... в средние века. «Те же самые студенты не могли указать столетия, в котором началась лютеровская реформация. Многие ли студенты университетов смогут это сегодня сделать?»² — мрачно спрашивает Аллен.

Чем яснее вырисовывается связь релятивистской философии истории с политической реакцией, тем большее беспокойство охватывает честных историков капиталистического мира. Не случайно презентистские установки,

¹ Подробный анализ эволюции взглядов Бирда см. *И. П. Дементьев*, Об исторических взглядах Чарльза Бирда, «Вопросы истории» № 6, 1957, стр. 147—163.

² *W. D. Allen*, The Cultivation of History, «American Association University Professors Bulletin», v. 36, № 4, Winter 1950, p. 756—757.

представленные в докладе Американской исторической ассоциации, озаглавленном «Теория и практика в историческом исследовании», и конкретизирующая их речь К. Рида вызвали много резко критических откликов как в США, так и в Европе. «Наши новые историографы более субъективны, чем самые субъективные идеалисты»¹, — писал американский буржуазный историк Ч. Дестлер, констатирующий, что К. Рид по сути дела превратил историю «в инструмент пропаганды и отдал ее заранее любой правящей группе, которая захватит контроль над Капитолием»².

Развернутую критику положения, сложившегося в американской исторической науке в связи с наступлением идеологической и политической реакции, дал в своей речи, озаглавленной «Профессиональный историк: его теория и практика», либеральный буржуазный историк проф. Висконсинского университета Г. К. Бил. Констатируя, что «история быстро теряет то важное положение, которое она раньше занимала»³, Бил критикует сложившуюся практику, при которой наиболее серьезные и знающие историки ограничиваются мелочным собиранием фактов, не решаясь заняться их обобщениями. «Мы должны помнить, — пишет Бил, — что, если мы не будем интерпретировать историю и извлекать из нее уроки с помощью нашего знания, это сделают за нас журналисты, комментаторы и популяризаторы, причем сделают невежественно»⁴.

Он осуждает американские власти, затрудняющие историкам доступ к архивным материалам, и критикует практику существования привилегированных «правитель-

¹ C. M.-A. Destler, Some Observations on Contemporary Historical Theory, «American Historical Review», v. LV, № 3, April 1950, p. 511.

² Ibid., p. 525. Вопрос об исторической истине беспокоит и Д. Хастона. Приведя примеры противоположных заявлений американских буржуазных историков, Хастон с отчаянием спрашивает: «Есть ли в самом деле хоть какая-нибудь разница между позициями необразованных уличных ораторов или пристрастных газетных издателей и позициями чопорных ученых историков, хотя они и могут подкрепить свои писания сотнями тщательно отобранных сносок?» (J. A. Huston, Do Historians Seek the Truth? «The Social Studies for Teachers and Administrators», v. XLIV, № 7, November 1953, p. 260).

³ H. K. Beale, The Professional Historian: His Theory and His Practice, «The Pacific Historical Review», v. XXII, № 3, August 1953, p. 227.

⁴ Ibid., p. 230.

ственных историков», которые одни только имеют доступ в закрытые архивы. Намекая на «школу» историков бизнеса, Бил критикует историков, ставящих себя в зависимость от капиталистических фирм и принимающих подачки.

Бил не скрывает того, что он враждебно относится к коммунизму. Однако он советует американским историкам с большей симпатией и интересом изучать историю условий труда и борьбы рабочих, негритянский вопрос и т. д., призывая ученых к смелости и научной добросовестности.

Бил указывает, что угроза свободе исторического исследования идет не только извне, со стороны монополий и правительственных органов, но и изнутри, со стороны реакционных тенденций среди самих историков. «Мы имеем своих собственных «охотников за ведьмами», которые осуждают тревожащие их новые идеи и противятся им»¹, — пишет он. Правильно связывая речь К. Рида с общими тенденциями маккартизма, Бил призывает историков сопротивляться этому наступлению реакции.

Речь Била, так же как и другие приведенные факты, свидетельствует о том, что фальсификация истории, теоретическим обоснованием которой служат релятивизм и скептицизм, встречает определенное сопротивление в самой буржуазной историографии. Но и отвергая «крайности» субъективизма, буржуазные историки не могут опровергнуть его теоретически. Это касается даже наиболее смелых и прогрессивных буржуазных авторов.

Характерны в этом отношении взгляды крупнейшего французского историка М. Блока, героически погибшего в 1944 г. в рядах борцов Сопротивления². В своей книге «Защита истории» Блок выступает в защиту исторической науки против разлагающего ее скепсиса и агностицизма. Его аргументы нередко отличаются остротой и убедительностью. Субъективисты утверждают, что историк не может познать события прошлого, так как он не был свидетелем этих событий. Блок решительно возражает против этого утверждения. Верно, говорит он, что

¹ H. K. Beale. The Professional Historian: His Theory and His Practice, «The Pacific Historical Review», v. XXII, № 3, August 1953, p. 253.

² См. о нем И. С. Кон и А. Д. Люблинская, Труды французского историка М. Блока, «Вопросы истории» № 8, 1955, стр. 147—159.

ни один египтолог не видел Рамзеса, ни один современный историк не слышал пушек Аустерлица, но ведь и современность не всегда может быть познана «прямым наблюдением». Когда экономист делает обобщения на основе статистических данных, он тоже пользуется данными косвенного опыта. Отрицать его — значит отрицать самую возможность познания. Познание общественной жизни как в прошлом, так и в настоящем идет «по следам». И совершенно несущественно, почему данный объект недоступен непосредственному чувственному восприятию — по природе ли своей (например, отдельный атом) или же он стал таковым лишь вследствие времени (историческое прошлое) ¹. Конечно, пишет Блок, познание прошлого нелегко, но оно, безусловно, возможно. «Прошлое в силу самого определения есть нечто, что уже не может измениться. Но познание прошлого есть процесс, который бесконечно изменяется и совершенствуется» ².

Требую критического отношения к источникам, Блок в то же время предупреждает против скептицизма, указывая, что «принципиальный скептицизм есть не более почтенная и не более плодотворная интеллектуальная позиция, чем легкое верие, с которым он к тому же легко уживается во многих недалеких умах» ³.

Высоко ставя социальную роль истории, Блок выступает против разрыва между прошлым и настоящим. Он осуждает сложившееся в буржуазной науке положение, когда, «с одной стороны, существует горстка антикваров, занимающихся ради мрачного удовольствия распеленыванием мертвых богов; с другой стороны — социологи, экономисты, публицисты — единственные исследователи живого» ⁴. Ведь не зная происхождения общественных явлений, невозможно понять их современное значение. С другой стороны, только понимание настоящего позволяет историку правильно ориентироваться в событиях прошлого. Доказывая связь прошлого и настоящего, Блок одновременно предупреждал против модернизации истории, неустанно подчеркивал своеобра-

¹ См. M. Bloch, *Apologie pour l'histoire, ou Métier d'historien*, Paris 1949, p. 17—21.

² Ibid., p. 22.

³ Ibid., p. 35.

⁴ Ibid., p. 11.

ние исторических условий, недопустимость перенесения черт сегодняшнего дня на день вчерашний. «Никогда ни одно историческое явление не может быть полностью объяснено вне своего времени. Это верно по отношению ко всем этапам развития, в том числе и по отношению к современности. Давно уже сказано в арабской пословице: «Люди больше походят на свое время, чем на своих родителей»¹.

Однако, правильно критикуя агностицизм и субъективизм, Блок не может противопоставить им никакого цельного мировоззрения. В отличие от субъективистов Блок считал, что историк должен давать беспристрастный анализ явлений прошлого. Но, говорит он, есть беспристрастность судьи и беспристрастность ученого. Оба они стремятся к выяснению истины, но задача ученого заканчивается объяснением того, как произошло событие, судья же должен вынести приговор и, следовательно, стать на чью-то сторону, «потому что невозможно осудить или оправдать, не руководствуясь определенной системой ценностей, которая уже не вытекает ни из какой позитивной науки»². Блок считает, что любые оценки носят субъективный характер, а поэтому историку лучше воздержаться от них. Историк не должен хвалить или порицать, ибо «нет ничего более изменчивого по своей природе, чем подобные приговоры, отражающие все колебания общественного сознания или индивидуальной прихоти»³. Очевидно, что это — буржуазный объективизм чистейшей воды, несостоятельность которого мы уже показали выше.

Теоретические проблемы истории невозможно решить, не порывая политически с буржуазной идеологией. Поэтому даже взгляды лучших буржуазных историков и теоретиков истории, идущих вразрез с господствующим направлением, остаются непоследовательными и неглубокими, хотя и содержат отдельные ценные замечания⁴. Принципиально отвергая существование объ-

¹ *M. Bloch, Apologie pour l'histoire, ou Métier d'historien, p. 9.*

² *Ibid.*, p. 69—70.

³ *Ibid.*, p. 70.

⁴ См., например, *E. W. Strong, Fact and Understanding in History* («*The Journal of Philosophy*», v. XLIV, № 23, November 6, 1947); *How Is Practice of History Tied to Theory?* («*The Journal of Philosophy*», v. XLVI, № 20, September 29, 1949).

ективных законов истории, они видят единственный выход из тупика, созданного релятивизмом, в возвращении истории к «чистому» эмпиризму, к изучению отдельных единичных фактов.

От этой противоречивости взглядов не свободен и наиболее последовательный и серьезный противник исторического релятивизма в современной буржуазной философии — американский профессор М. Мандельбаум, книга которого «Проблема исторического знания. Ответ релятивизму» (1938) содержит целый ряд интересных мыслей.

Мандельбаум справедливо замечает, что вопрос о предмете и методах исторической науки сильно запутан буржуазными философами. История определяется либо чисто методологически, как особая форма исследования, либо как дисциплина, которая стремится изучить и описать все, что происходило в течение всего времени существования человечества.

Оба эти взгляда, говорит Мандельбаум, несостоятельны и неизбежно ведут к релятивизму. Если история определяется, исходя из ее метода, это предполагает, что методы, которыми пользуется историк, принадлежат только ему и, следовательно, история противопоставляется остальным наукам. Это ведет к отрицанию объективности исторических знаний. Ибо, если считать, что любой предмет, исследуемый историческим методом, имманентно принадлежит истории, «как можно объяснить, почему историк в одних случаях выясняет личность данного футболиста, а в других — разыскивает сведения о битве при Каннах? Единственный разумный ответ на этот вопрос состоял бы в том, что в некоторых случаях историк интересуется личностью данного футболиста, но в большинстве случаев это ему не интересно. Таким образом, значение подлежащего установлению факта покоится на его *значении для историка*, а не на том, что это такой факт, который должен знать каждый, желающий установить, что произошло в объективно данной связи исторических событий»¹.

К релятивизму ведет и другой взгляд, согласно которому цель историка — восстановить все, что имело место

¹ M. Mandelbaum, Concerning Recent Trends in the Theory of Historiography, «The Journal of the History of Ideas», v. XVI, № 4, October 1955, p. 515.

в прошлом. «Такое определение,— пишет Мандельбаум,— делает предмет изучения историка неисчерпаемым, и разрыв между писаной историей и исторической реальностью становится неизмеримо большим... Это определение предмета истории делает какую-то форму релятивизма неизбежной»¹.

Подробно рассматривая основные положения «исторического релятивизма» на примере Б. Кроче, В. Дильтея и К. Маннгейма, Мандельбаум высказывает много справедливых соображений о характере исторического знания, соотношении фактов и выводов, принципах исторической периодизации и т. п., отвергая модные в буржуазной литературе субъективизм, агностицизм и скептицизм. Однако эти правильные замечания в конечном счете повисают в воздухе, поскольку Мандельбаум, оставаясь в рамках философского идеализма, не может принять положение о закономерном, естественноисторическом характере общественного развития, без которого принципиально неразрешима проблема объективной истины в исторической науке. Его окончательный вывод — плоский и эклектический «исторический плюрализм».

«Исторический плюрализм,— пишет он,— это взгляд, согласно которому огромный поток событий, который мы называем историческим процессом, состоит из бесконечно большого числа компонентов, не образующего полностью взаимосвязанной системы. Согласно этому взгляду, возьмем ли мы исторический процесс как целое или вычленим какую-то определенную часть этого процесса, мы всегда найдем, что все его компоненты сами по себе связаны друг с другом только временным образом»². Но если не существует общих законов в исторической действительности и связь между событиями является лишь «возможной», а не необходимой, то не может быть и монистической интерпретации истории. Дело историка, резюмирует Мандельбаум, «заниматься конкретной природой действительных событий, не пытаясь установить между этими событиями необходимую связь»³.

¹ M. Mandelbaum, Concerning Recent Trends in the Theory of Historiography, «The Journal of History of Ideas», v. XVI, № 4, October 1955, p. 515.

² M. Mandelbaum, The Problem of Historical Knowledge, p. 274.

³ Ibid., p. 277.

Может быть, когда-нибудь в будущем, пишет Мандельбаум, будут открыты законы исторического развития, которые выразят функциональные отношения между всеми историческими событиями и событиями одной определенной стороны общественной жизни. «В этом случае мы, может быть, могли бы рассматривать эту область исследования как основную. Однако в настоящее время такая возможность кажется чрезвычайно далекой»¹. Любую попытку «сформулировать закон исторического изменения, объясняющий развитие событий», Мандельбаум считает «теоретически несостоятельной затеей»².

Так даже лучший буржуазный теоретик истории приходит в конечном итоге к обоснованию эклектизма и плоского эмпиризма. Защищая историю как эмпирическое знание, он отказывает ей в праве на широкое социологическое обобщение и подвергает сомнению самую возможность такого обобщения. Труд ученого-историка оказывается при этом идентичен работе газетного репортера, сообщающего о последнем сенсационном убийстве, поскольку он также стремится установить и описать те события, которые в своей совокупности единственно определяют то, что произошло³. Совершенно очевидно, что подобная точка зрения не может служить обоснованием истории как науки, ибо объективность исторического знания неразрывно связана с признанием объективной закономерности исторического процесса, которую как раз отрицает Мандельбаум.

Буржуазная историография и марксизм

По характеру темы мы разбирали преимущественно книги и концепции, прямо направленные против марксизма. Было бы, однако, неправильно думать, что все буржуазные историки занимаются попытками опровержения марксизма, его сознательной фальсификацией. Дело обстоит гораздо сложнее. Как политические достижения

¹ *M. Mandelbaum, The Problem of Historical Knowledge, p. 291.*

² *M. Mandelbaum, A Critique of Philosophies of History, «The Journal of Philosophy», v. XLV, № 4, July 1, 1948, p. 365. См. также его статью: Some Neglected Philosophic Problems Regarding History, «The Journal of Philosophy», v. XLIX, № 10, May 8, 1952.*

³ *M. Mandelbaum, The Problem of Historical Knowledge p. 9.*

коммунистического движения, практически доказывающие силу и действенность марксистско-ленинской теории, так и явное теоретическое банкротство буржуазной идеологии побуждают лучших представителей буржуазной интеллигенции все чаще и чаще обращаться к марксистской теории, усваивая в какой-то форме отдельные ее положения. Как писали Маркс и Энгельс в «Манифесте Коммунистической партии», «в те периоды, когда классовая борьба приближается к развязке, процесс разложения внутри господствующего класса, внутри всего старого общества принимает такой бурный, такой резкий характер, что небольшая часть господствующего класса отрекается от него и примыкает к революционному классу, к тому классу, которому принадлежит будущее. Вот почему, как прежде часть дворянства переходила к буржуазии, так теперь часть буржуазии переходит к пролетариату, именно — часть буржуа-идеологов, которые возвысились до теоретического понимания всего хода исторического движения»¹. Разумеется, перековка буржуазной интеллигенции — это сложный и длительный процесс, но, как подчеркивает Л. Казанова, было бы серьезной ошибкой не замечать его и «отрицать прогрессивный характер всех других направлений, отличающихся от марксистского»². Не смазывая тех идеологических расхождений, которые существуют у марксистов даже с самыми лучшими буржуазными историками и теоретиками, следует вместе с тем активно поддерживать те, пусть даже робкие и непоследовательные, шаги, которые они делают в сторону отхода от господствующей реакционной идеологии.

Сложный и противоречивый процесс приближения к марксизму лучших представителей интеллигенции капиталистических стран осуществляется по-разному. Одна часть интеллигенции начинает с политического сотрудничества с коммунистами, с участия в совместной борьбе за мир, демократию, социализм и лишь позднее становится на марксистские позиции в своей профессиональной деятельности. Этим объясняется, почему в компартиях капиталистических стран имеется некоторое число товарищей, проверенных и стойких в политическом отношении, кото-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные произведения в двух томах, т. I, стр. 18.

² Лоран Казанова, Французская коммунистическая партия и интеллигенция, «Правда», 7 марта 1958 г.

рые, однако, в своей профессиональной работе — в науке, искусстве и т. д. — отдают дань идеализму, формализму и тому подобным буржуазным влияниям. Напротив, другие представители буржуазной интеллигенции, будучи политически весьма неустойчивыми, пытаясь занять «нейтральные» позиции в классовой борьбе по коренным вопросам общественной жизни, в своей профессиональной сфере — в науке, искусстве, литературе — постепенно отходят от господствующей реакционной идеологии, признавая правоту марксистских взглядов по тем или иным вопросам.

Было бы, однако, неправильно принимать за «приближение к марксизму» любые реверансы в его адрес, в изобилии рассыпаемые некоторыми буржуазными учеными. Влияние марксизма на современное научное мышление, в том числе на историческую науку, столь велико, что его признают сейчас даже многие убежденные противники марксизма¹.

По словам Л. Февра, сегодня каждый думающий историк — немножко марксист. «Потому что очевидно, что сегодня историк, если он хоть немного образован, ... неизбежно проникнут марксистской манерой мыслить, сопоставлять факты и примеры; даже если он никогда не читал ни одной строчки Маркса, даже если он считает себя пламенным «антимарксистом» во всех областях, кроме научной. Многие идеи, которые Маркс выразил с таким большим мастерством, давно уже вошли в общий фонд, образующий интеллектуальную сокровищницу нашего поколения»².

¹ Например, крупный французский буржуазный историк, автор ряда работ, специально посвященных «критике» исторического материализма, А. Сэ писал, что исторический материализм «оказал и все время оказывает исторической науке большие услуги», что он «помог нам лучше понять прошлое и настоящее и вернуть историю в число наук» (*H. Sée, Matérialisme historique et interprétation économique de l'histoire*, Paris 1927, p. 129, 131). Объясняет ли исторический материализм все?, спрашивает другой французский историк Ж. Буржен. «Это мало правдоподобно. Но мы полагаем, что гипотеза о базисе справедлива и что марксистская теория «великих людей» сохраняет всю свою ценность» («*Eventail de l'histoire vivante*», t. 1, Paris 1953, p. 38). Даже Г. Ларсон вынуждена признать, что Марксово «материалистическое понимание истории оказало неоценимое влияние на историографию» (*H. M. Larson, Guide to Business History*, Cambridge, Mass. 1950, p. 9.).

² *L. Febvre, Techniques, sciences et marxisme, «Annales d'histoire économique et sociale», t. VII, № 36, p. 621.*

Приведенные слова Февра характерны как признание роли и влияния исторического материализма. Однако в них выражено также типичное для многих современных буржуазных историков стремление затушевать остроту идеологических и теоретических расхождений, существующих между марксизмом и их собственными взглядами. Принимая отдельные частные положения марксизма, подобно тому как современный философский идеализм нередко использует в целях маскировки материалистическую фразеологию, буржуазные историки отвергают исторический материализм как целое, как последовательную теорию и метод общественных наук. Твердя об «односторонности» материалистического понимания истории, они пытаются растворить его в жидкой каше идеалистической эклектики. Тот же Февр, продолжая свою мысль о значении марксизма для исторической науки, пишет далее: «Я, признаюсь, плохо понимаю», почему коммунисты так стремятся «вернуться к чистоте марксистских текстов». Читайте Маркса, читайте Ленина, утверждает он, но пусть их идеи «понемного сольются в некую анонимность, которая не будет нас scandalизировать»¹. Иначе говоря, Февр добивается растворения марксизма в массе идеалистических буржуазных теорий. Последовательность материалистического понимания истории «scandalизирует» его буржуазное сознание.

Отношение буржуазных историков к марксизму ясно выразил французский консервативный историк А. Кальве: «Немного марксизма служит на пользу истории и весьма. Но слишком много — может ей повредить»².

Что значит «немного марксизма» — разные авторы понимают по-разному, но в общем и целом имеется в виду необходимость изучения социально-экономической истории как фундамента прочих исторических явлений. Однако последовательный материалистический мо- низм — это уже «слишком много». Буржуазные историки пытаются подновить эклектическую «теорию факторов» и стать «выше» борьбы материализма и идеа-

¹ L. Febvre, *Techniques, sciences et marxisme*, «Annales d'histoire économique et sociale», t. VII, № 36, p. 622. Cp. H. Butterfield, *History and Human Relations*, London 1951, p. 88—89.

² «Revue d'histoire moderne et contemporaine», octobre — décembre 1954, p. 305.

лизма¹. Но это только прикрытая форма того же субъективизма.

Для буржуазных историков, которые не хотят ограничиваться плоской фактографией и не удовлетворяются господствующими реакционными концепциями, характерна противоречивая тенденция: с одной стороны, они заимствуют некоторые черты и стороны исторического материализма, без которых просто невозможно плодотворное изучение социально-экономической истории; с другой стороны, они спешат «отмежеваться» от марксизма и изображают свои эклектические концепции как его «преодоление». Отсюда и двойственность значения этих концепций. По сравнению с марксизмом они однобоки, примитивны и реакционны. Сравнивая же их с традиционной буржуазной историографией и скептическими устремлениями «критической философии истории», нельзя не заметить, что на этом фоне они представляют собой положительное, прогрессивное явление.

Эту противоречивость концепций лучших представителей современной буржуазной историографии можно яснее всего показать на примере уже неоднократно упоминавшейся нами школы «Анналов», основанной Л. Февром и М. Блоком. Основатели этого направления и прикнущившие к нему историки стремились преодолеть описательность «традиционной» буржуазной историографии и создать широкие обобщающие работы по истории социально-экономических отношений и культуры. Многие их работы представляют большой научный интерес, и французские марксисты не без основания усматривают в них известное влияние исторического материализма². Но наряду с бесспорными достижениями школа «Анналов» развивает некоторые глубоко ошибочные, односторонние и реакционные идеи.

¹ Из-за чего, собственно, борются эти два направления в истории? — спрашивал П. Ренувен на X Международном конгрессе историков. «Эта исключительность точки зрения, это произвольное упущение чреватые опасностью серьезных ошибок. Почему не признать, что в области общественной жизни все эти объяснения дополняют друг друга и взаимопроникают одно в другое, что каждое из них может в любом исследовании найти аргументы в свою пользу?..» (X Congresso Internazionale di Scienze Storiche, Relazioni, v. VI, p. 388).

² См. *J. Bruhat*, *Destin de l'histoire, Essai sur l'apport du marxisme aux études historiques*, Paris 1949, p. 47.

Прежде всего, признавая большое значение экономической жизни, представители этой школы отнюдь не усматривают в экономике первичный и определяющий момент исторического развития. Напротив, развитие техники, торговли, промышленности и тому подобное они рассматривают как проявление творческой активности человеческого духа. Если марксистская историография рассматривает историю культуры как часть социально-экономической истории, то для историков школы «Анналов», наоборот, социально-экономическая история есть часть истории культуры. Для них «психология, сама собой разумеется, является ключом многих исторических объяснений»¹.

Во-вторых, под «экономической историей» они понимают почти исключительно историю техники, торговли и обращения, в частности денежного обращения. Так, например, для Ф. Броделя «силой, которая двигает мировую историю, является общее движение спроса и предложения»². Как справедливо указывает Ж. Бло, эта тенденция характерна и для современной буржуазной политической экономии, стремящейся уйти от исследования основных, глубинных процессов, от изучения способа производства в целом³. Эта фетишизация обмена затрудняет понимание специфики различных общественных формаций и часто приводит к отождествлению капитализма и простого товарного хозяйства.

В-третьих, хотя историки школы «Анналов» много говорят о взаимодействии различных «факторов», они по сути дела рассматривают экономическое развитие вне связи с классовой борьбой и явно принижают значение последней⁴. Это приводит к извращенному пред-

¹ G. Bourgin, *Apostille au «métier d'historien», «Eventail de l'histoire vivante», t. 1, Paris 1953, p. 34.*

² F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque du Philippe II, Paris 1949, p. 49.*

³ См. J. Blot, *Le révisionisme en histoire ou l'école des «Annales», «La Nouvelle Critique» № 30, novembre 1951, p. 46—60.*

⁴ Характерны в этом смысле работы французского историка-экономиста Э. Лабрусса. Его исследования, посвященные истории французской экономики XVIII в., представляют значительный научный интерес и содержат ценный статистический материал. Однако методология Лабрусса не может не вызвать возражений. Во введении к своей работе «Очерк движения цен и доходов во Франции в XVIII веке» Лабрусс пишет о своей книге: «Ее характер — целиком описательный. Мы

ставлению даже о самих экономических процессах, не говоря уже с недооценке политической истории. Правда, эта тенденция мотивируется соображениями о несостоятельности традиционной фактографической истории, необходимости обобщения и т. п. Л. Февр подводит под это «вытеснение» политической истории своеобразную идеологическую базу.

История, говорит он, призвана служить делу мира и международного взаимопонимания. Но как она может

не пытались установить закон заработной платы или ренты... при старом режиме... Мы стремились прежде всего наблюдать и описывать. Мы отказались от всякого объяснения движений большой длительности» (С. Е. Labrousse, *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIII-e siècle*, t. 1, Paris 1933, p. XXIV—XXV). Отказ от проникновения в сущность явлений не освободил, естественно, работы Лабрусса от схематизма. Скорее, наоборот. Следуя теории французского социолога Ф. Симьяна, Лабрусс все важнейшие исторические события и состояние общества в целом объясняет движением цен. Низкие цены означают общественное спокойствие, либеральное правительство и т. д. Повышение цен, напротив, все приводит в движение и волнение. Но где причина самого движения цен, Лабрусс не объясняет. Следствие выдается им за причину: вместо того чтобы движение цен выводить из движения способа производства, Лабрусс поступает наоборот. Он пишет, например, о Франции накануне революции: «Переворот цен вызвал переворот в условиях. За этим последовал переворот в учреждениях» (С. Е. Labrousse, *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France du XVIII-e siècle*, t. 1, p. XXVI.)

Верно, конечно, что повышение цен и связанное с этим ухудшение положения демократических слоев населения способствует его революционизированию. Но нельзя рассматривать «революционный взрыв» в июле 1789 г. *только* как следствие максимального повышения цен на хлеб, как это делает Лабрусс. По его словам, революция произошла только потому, что люди ошибочно приписали все экономические трудности вине правительства. «Громадная ошибка в приписании вины привела к тому, что из экономического кризиса родился кризис политический» (С. Е. Labrousse, *La crise de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime et au debut de la Revolution*, t. 1, Paris 1944, p. XLVIII).

Но на самом деле французская буржуазия и поддерживавшие ее народные массы не совершили никакой ошибки: не сломив сопротивление господствующего класса, нельзя было разрешить противоречие между выросшими производительными силами и отставшими производственными отношениями. Буржуазные революционеры были дальновиднее Лабрусса именно потому, что они были *революционерами*, тогда как социалист Лабрусс является *реформистом*, который и в анализе прошлого не поднимается выше изучения ближайших причин и непосредственных целей.

Критику концепции Лабрусса см. Н. Е. Застенкер, *Новый труд французских историков по экономической истории революции 1848 года, «Вопросы истории» № 8, 1957 г.*

выполнять эту функцию, если вся она наполнена рассказами о войнах и раздорах? Февр отвергает метод, применявшийся на некоторых проводившихся ЮНЕСКО межнациональных конференциях по унификации учебников, когда история всячески приукрашивалась и из нее изымались как «пропагандистские» такие понятия, как «юнкерский империализм», «пруссачество» и т. п. Он правильно утверждает, что такое «улучшение» прошлого не имеет ничего общего с наукой. Но тогда история так и останется историей войн? Да, говорит Февр, из истории государств нельзя выбросить войны. «Но в истории, кроме государств, есть также народы и история народов, или, если угодно, история цивилизаций». Эта последняя сближает народы в той же степени, в какой политическая история их разделяет. «Дело Притчарда разделяет,— пишет Февр,— кофе, ввезенное в Европу после долгих перепетий,— кофе сближает. Фашистский инцидент разделяет. Оливки и их путешествие вокруг Средиземноморья сближает,— оливки с их символическими ветвями. История философии, искусства, науки, техники, литературы, словом, история цивилизации сближает. Она не порождает ни ненависти, ни зависти»¹.

Нельзя не отметить односторонности этой концепции. При всей преемственности, которая наблюдается в истории экономики и культуры, ее невозможно представить в виде плавного «единого потока», без борьбы и социально-классовых конфликтов. То, что политические события и схватки не могут быть поняты сами по себе, в отрыве от социально-экономического развития, отнюдь не означает, что они вообще не имеют значения, что политическую историю можно пренебрежительно третировать как «паразитирующую историю», как это делает французский историк Р. Груссе².

Можно ли признать правильным, что в объемистом томе, посвященном истории XIX в. во «Всеобщей истории цивилизации» под редакцией М. Крузе, революциям 1830 и 1848 гг. уделено 1,5 страницы, а Парижской Коммуне — всего 13 строк? Можно ли согласиться

¹ L. Febvre, *L'histoire, c'est la paix?* «Annales. Economies. Sociétés. Civilisations», an. 11, № 1, janvier — mars 1956, p. 53.

² См. R. Grousset, *L'homme et son histoire*, Paris 1954, p. 146.

с Ш. Моразе, который на конгрессе, посвященном столетию революции 1848 г., призывал историков вообще отказаться от исследования фактов политической истории, ограничиваясь статистическими данными об экономическом развитии отдельных стран, темпах роста народонаселения и т. д. «Путем статистики — утверждал он, — мы можем поместить 48 год в огромное целое... Естественно, не может быть больше вопроса об изучении февральских или мартовских событий! 48 год становится просто серединой XIX века! Мы приходим здесь к методу, где, очевидно, даты, как и факты, теряют свою ценность. Мы оказываемся в области приблизительного, ... мы водворяемся в приблизительноное!»¹

Н. Е. Застенкер справедливо замечает, что это — «удобный способ отказаться от исторического исследования хода классовой борьбы, от анализа процесса контрреволюционного вырождения буржуазного либерализма и буржуазного республиканизма, от изучения колебаний и измен мелкобуржуазной демократии, словом, от изучения бесценных для рабочего класса и рабочего движения уроков 1848 г., и заменить все это статистическим изображением безобидных «тенденций» демографического и экономического развития, понимаемых как эмпирические категории»².

Таким образом, при всей ценности конкретно-исторического материала, который дает «синтетическая» история культуры, ее теоретический фундамент является довольно шатким.

То же самое следует сказать и о так называемой «геоистории». Сама по себе идея сближения истории и географии представляется вполне назревшей и весьма плодотворной. Подробное обоснование необходимости такого сближения Февр дал еще в 1922 г. в работе «Земля и человеческая эволюция. Географическое введение в историю»³. Поскольку историк не может изучать развитие общества без учета географической среды, а географ не может понять изменения природы без учета челове-

¹ «Actes du Congrès Historique du centenaire de la révolution de 1848», Paris 1948, p. 61.

² Н. Е. Застенкер, Труды конгресса историков, посвященного столетию революции 1848 года, «Вопросы истории» № 3, 1951 г., стр. 124.

³ L. Febvre avec le concours de L. Bataillon, La Terre et l'Évolution humaine. Introduction géographique à l'histoire, Paris 1924.

ского воздействия на нее, Февр доказывал, что география и история должны работать в гораздо более тесном контакте, чем до сих пор. Он правильно констатировал, что тенденция к сближению обеих наук существует как у историков, так и у географов.

Отвергая вульгарный географический детерминизм «антропогеографии» Ф. Ратцеля, который все развитие человеческого общества ставил в зависимость от изменения географической среды, Февр поддерживал прогрессивное направление французской школы географов, так называемой «*géographie humaine*» (Видадь де ла Блаш, Деманжон, М. Сорр), рассматривающий географическую среду лишь как объективную возможность определенного развития, а не как его детерминирующую причину. Февр вел в то время борьбу на два фронта: против «традиционной истории», отрывающей историю человечества от истории природы, с одной стороны, и против вульгарного географического детерминизма — с другой.

Дело, однако, существенно изменилось в послевоенные годы, когда Февр и в еще большей степени его сотрудники по журналу «Анналы» Ф. Бродель и Ш. Моразе начали выступать за полное слияние истории с географией. Бродель, например, утверждает, что ни история, ни география, ни политическая экономия не имеют права на самостоятельное существование, так как в любом социальном явлении взаимодействуют и экономические, и исторические, и географические факторы. Поэтому «нет одной истории, одной географии, одной политической экономии; есть единая группа взаимосвязанных исследований, единство которых не следует расчленять»¹.

Ф. Бродель и Ш. Моразе игнорируют то, что каждая из этих наук имеет свой *особый* предмет. Пропагандируемая ими «геоистория» должна изучать все сразу: географическую среду, вплоть до геологической истории земли, экономик общества, его политику, культуру и т. д. Моразе признает, что это по сути дела возврат к Геродоту, к единому нерасчлененному описанию всего существующего, но он утверждает, что это есть научный прогресс

¹ F. Braudel, La géographie face aux sciences humaines, «Annales. Economies. Sociétés. Civilisations», janvier — mars 1951, p. 422.

и что «нужно как можно скорее возвратить геистории ее первенство, как арбитру всех наук»¹.

Однако, если судить по книге Моразе «Очерк цивилизации Запада», результаты такого «синтеза» очень сомнительны. Из того, что история человечества есть продолжение геологической истории земли, Моразе делает вывод, что все особенности человеческой истории предопределены геологическими изменениями. «Земля есть предвосхищение западного человечества,— пишет он.— Неравенство земель и климатов, неравенство богатств и ландшафтов, противоположность аморфных варварских масс и хрупких скульптур очагов цивилизации, неравенство человеческих судеб... все может и должно уходить своими корнями в эту геологическую историю»². Больше того, Моразе считает, что даже современная «противоположность СССР — Атлантика есть прежде всего факт самой земли», «противоположность между континентальной цивилизацией и цивилизацией океанической»³.

Исходя из известной гипотезы Вегенера о плавающих материках, Моразе утверждает, что уже отделение американских континентов от Евразии заложило основы нынешней «холодной войны». Оказывается, США «остаются верны своим старым тенденциям, сохраняя контакт с морем». Между тем «другие сознательно порвали свою связь с океаном: СССР, перенеся свою столицу из Петербурга в Москву, бросил вызов океанической системе»⁴. Трудно считать научными подобные «синтезы», столь явно связанные с политическими спекуляциями.

В поисках выхода из противоречия между бесплодной фактографией, с одной стороны, и произвольными схемами философии истории — с другой, буржуазные историки все чаще обращаются за помощью к смежным общественным наукам. «Тоска по теории» звучит, например, в работах западногерманского буржуазного историка О. Андерле, выступающего против распространенного в буржуазной исторической науке противопо-

¹ Ch. Morazé, *Trois essais sur l'histoire et culture*, Paris 1948, p. 57.

² Ch. Morazé, *Essai sur la civilisation d'Occident. L'homme*, Paris 1950, p. 299.

³ Ibid. p. 17.

⁴ Ibid., p. 28.

ставления истории естествознанию. Он выступает за «теоретическую историю», которая занималась бы выработкой, проверкой и систематизацией теорий о сущности, взаимосвязи и смысле исторических явлений, движением гипотез, законов и категорий и т. д.¹ Чаще всего, однако, эти «теоретические поиски» с самого начала принимают антимарксистский характер: авторы их стремятся «выработать» теорию, которую можно было бы противопоставить историческому материализму.

Весьма типичен в этом смысле доклад Историографического комитета Американской исторической ассоциации под председательством Томаса Кокрэна, озаглавленный «Общественные науки в историческом исследовании»².

Члены нового историографического комитета учли неудачу предыдущего доклада («Теория и практика в историческом исследовании») и сконцентрировали внимание не на критике исторического познания, а на позитивной разработке вопросов методологии истории и прежде всего вопроса о взаимоотношениях истории с другими общественными науками. Рассматривая историю как одну из общественных наук, они особенно подчеркивают, что «без надлежащего использования теории историческое исследование не может достичь полноты своих возможностей»³.

Авторы доклада отвергают метафизические представления, согласно которым исторические факты в силу своей «единственности» не поддаются никаким обобщениям, и доказывают, что «в истории функция теории совершенно такая же, как в других областях исследования»⁴. То, что многие историки до сих пор рассматривают исторический процесс как простую последовательность единичных событий, они расценивают как «паразитный интеллектуальный анахронизм»⁵. Современный историк не может плодотворно трудиться, не прибегая

¹ O. F. Anderle, *Theoretische Geschichte. Betrachtungen zur Grundlagenkrise der Geschichtswissenschaft*, «Historische Zeitschrift», B. 185, Hf. 1, Februar 1958, S. 1—54. Cp. J. Romein, *Theoretical History*, «The Journal of the History of Ideas», v. IX, 1948, p. 53—64.

² The Social Sciences in Historical Study, A Report of the Committee on Historiography, «Social Science Research Council Bulletin» № 64, New York 1954.

³ Ibid., p. 25.

⁴ Ibid., p. 26.

⁵ Ibid., p. 159.

к помощи таких наук, как антропология, социология, демография, социальная психология, политическая экономика и др. С другой стороны, ни одна теоретическая наука не может обойтись без помощи истории.

То, что влиятельные американские историки пытаются ставить вопрос о разработке *теории* истории и о «кооперации» историков с учеными других специальностей, разумеется, заслуживало бы всяческого одобрения. Но буржуазные историки ищут для этого опору в реакционных, идеалистических теориях.

Когда проф. Кокрэн доказывает, что историк не может обойтись без помощи политической экономии, с этим нельзя не согласиться. Но *какой* политической экономии? О Марксе Кокрэн даже не упоминает. Он опирается исключительно на буржуазную политэкономия, которая свою важнейшую категорию «капитал» определяет как все то, что «может иметь меновую рыночную стоимость и что может быть использовано для производства других вещей, имеющих меновую стоимость... Капитал используется почти во всех производственных процессах и не ограничен той формой общественной организации, которая называется «капитализмом». Даже рыбак в первобытном обществе нуждается в леске или в сети, и эти последние являются капиталом»¹. Помогает ли эта «теория» понять специфику экономического развития человечества? Нет, конечно. Напротив, она затрудняет историческое познание, подкрепляя антинаучные представления о «вечности» капитализма, которые, как мы видели, и без того широко распространены в буржуазной историографии.

Или чего стоит «признание» ценности экономических законов, если тут же утверждается, что «они не имеют эмпирического содержания и рассматриваются как «чистая теория»»?² Какова цена «социологическому» определению понятия «общественного класса», если из этого определения вытекает, что классовое деление общества имеет экономическую подоплеку только «в некоторых, но не во всех обществах»?³

¹ The Social Sciences in Historical Study. A Report of the Committee on Historiography. «Social Science Research Council Bulletin» № 64, New York 1954, p. 77.

² Ibid., p. 133.

³ Ibid., p. 48.

Так казалось бы прогрессивная идея «синтезирования» общественных наук оборачивается простой консолидацией усилий буржуазной идеологии в ее борьбе против марксизма.

В Американской исторической ассоциации был создан даже специальный «Комитет по изучению повторяемости в истории», призванный обеспечить исследование исторических закономерностей. Первым продуктом этого комитета явился коллективный труд «Феодализм в истории», в котором сначала описываются характерные черты феодализма в различных странах, а затем делаются некоторые общие выводы. Мы не можем войти здесь в детальную оценку этой работы, но с точки зрения исторической теории результат получился совершенно ничтожный. Во-первых, авторы книги исходили из того, что не может быть монистического взгляда на историю, это сделало их концепцию глубоко эклектической. Во-вторых, они исходили из того, что основные закономерности исторического процесса лежат в сфере культуры; это сделало их концепцию идеалистической. В-третьих, самое понятие феодализма они определили формально-юридически, как «метод правления, а не экономическую или социальную систему»¹. Это явный шаг назад по сравнению не только с марксизмом, но даже с буржуазной историографией прошлого.

Таким образом, в современной буржуазной философии и методологии истории имеются определенные тенденции, враждебные господствующему субъективизму, стремящиеся расширить горизонты исторического исследования и в какой-то степени тяготеющие к марксизму. Однако теоретические взгляды даже лучших буржуазных историков страдают эклектичностью и непоследовательностью. Если в практической исследовательской работе эти недостатки еще не так заметны, то в сфере теоретического мышления они выступают совершенно отчетливо. К тому же в своих «теоретических поисках» буржуазные историки зачастую заимствуют у буржуазных социологов и экономистов совершенно ложные понятия, которые только затрудняют их исследовательскую работу и обесценивают ее результаты. Выход из тех противоречий,

¹ «Feudalism in History», Ed. by R. Coulborn, Princeton 1956, p. 4.

в которых запуталась буржуазная историческая мысль, может указать только марксистский исторический материализм.

* *
*

Какие же выводы можно сделать в результате проведенного исследования?

Кризис буржуазной исторической мысли и связанный с ним поход идеалистической философии истории против идеи объективного исторического знания выступает прежде всего как момент общего кризиса буржуазной идеологии в эпоху империализма, как выражение неспособности буржуазного обществоведения к научному исследованию общественных отношений. Субъективно-идеалистическая философия истории дает теоретическое обоснование буржуазной фальсификации истории и одновременно является оружием в борьбе буржуазных идеологов против марксизма-ленинизма.

Кризис буржуазного историзма выступает, далее, как результат внутреннего развития исторической науки, как проявление противоречия между колоссально расширившимися горизонтами и изменившимся предметом исторической науки, с одной стороны, и устаревшей идеалистической и метафизической методологией буржуазных историков — с другой. Крушение европоцентризма, характерного для историографии XIX в., гигантское расширение пределов исторического исследования во времени и в пространстве, наконец, возникновение современной социально-экономической истории вместо традиционной истории отдельных событий — все это требовало изменения методологии и теории исторического знания. Ни спекулятивная философия истории немецкого классического идеализма, ни плоский натурализм позитивистской социологии не могли ответить на поставленные развитием научного мышления вопросы. Ответы на них могли быть найдены только с переходом историков на позиции марксизма. Между тем отношение большинства буржуазных историков к марксизму было и остается принципиально враждебным. Отсюда из беспомощности буржуазной исторической науки в разрешении своих важнейших теоретических проблем

рождаются субъективизм и скепсис в отношении исторического знания вообще.

Кризис буржуазной исторической мысли выступает, наконец, как момент кризиса старого механического детерминизма в естествознании и истории, блестяще исследованного В. И. Лениным на примере физики. Закономерности, сформулированные В. И. Лениным при изучении положения в физике, имеют значительно более широкую сферу действия и распространяются на всю область научного знания. Механический детерминизм, взорванный в физике, не может уже господствовать и в других областях науки. Отсюда — быстрое развитие теории и резкое усиление роли философии в научном мышлении XX в. Однако эта ломка устаревших представлений, проходящая в обстановке острой идейной борьбы, порождает в силу незнания буржуазными учеными материалистической диалектики всякого рода идеалистические, субъективистские концепции, которые, спекулируя на действительных противоречиях и трудностях научного познания, пытаются подрывать его изнутри и под флагом уточнения «границ» и методов науки сеют агностицизм и скептицизм. В этом своем аспекте кризис буржуазного историзма аналогичен исследованному В. И. Лениным кризису физики.

В отличие от философии истории XVIII и первой половины XIX в. буржуазная философия истории эпохи империализма в ее основных направлениях фиксирует свое внимание преимущественно на гносеологии и методологии исторического исследования, ставит своей задачей не исследование объективного исторического процесса, а критику исторического мышления. Фиксируя внимание на ограниченности старых философско-исторических теорий и высмеивая их прогрессивные тенденции, как-то: идею «естественного закона» истории, понятие прогресса, мысль о превращении истории в «строгую науку», подобную естествознанию и т. д., — современная буржуазная философия истории в то же время всемерно подхватывает и развивает присущие учениям прошлого реакционные черты — иррационализм, субъективизм, противопоставление гуманитарных наук естественным и т. п. Под флагом борьбы с вульгарным натурализмом, свойственным позитивистской социологии XIX в., современная философия истории

фактически борется с марксистско-ленинским пониманием общественного развития как естественноисторического процесса, а критику объективистской концепции «чистой науки» (т. е. науки, не связанной с борьбой классов и политических интересов) использует с целью подрыва материалистической теории отражения, для доказательства мнимой невозможности объективного исторического знания. Отсюда логически вытекает попытка доказать невозможность научного предвидения, а следовательно, и сознательного строительства новых социалистических общественных отношений. Так реакционная философия истории, проблематика которой на первый взгляд далека от современной политической борьбы, оказывается теоретическим фундаментом буржуазной идеологии в широком смысле слова, в том числе ревизионизма.

Философия истории эпохи империализма обнаруживает большое многообразие форм и аргументации. Баденская школа немецкого неокантианства (Виндельбанд, Риккерт) и ее современные эпигоны занимаются больше всего проблемой соотношения общего и особенного в историческом исследовании. В центре внимания «философии жизни» (Дильтей и его последователи) стоит проблема соотношения объективного и субъективного как в самом историческом процессе, так и особенно в историческом познании. В сочинениях многих философов-иррационалистов на первый план выступает взаимодействие истории и современности, прошлого и настоящего, и в связи с этим вопрос о предмете исторического познания и о критерии истины в исторической науке (Д. Дьюи, Р. Арон). У Б. Кроче тезис о «современности» всей истории дополняется идеей тождества истории и философии. Философы-неопозитивисты считают центральной проблемой философии истории критическое исследование «исторического языка» и особенно усердно занимаются критикой понятий причинности, необходимости, закономерности. Религиозная философия истории вращается вокруг проблемы свободы и необходимости. По многим из этих вопросов у буржуазных ученых нет единства, и их полемика друг с другом существенно помогает уточнению их позиций и выяснению слабых сторон каждой данной философско-исторической школы.

Но при всех различиях в постановке проблем и характере аргументации различных направлений современной буржуазной философии истории их общие, принципиальные выводы поразительно похожи и в равной степени враждебны подлинно научному историческому знанию. Ставя действительно серьезные и сложные проблемы научного мышления (в этом и состоит источник ее влияния на специалистов-историков), буржуазная философия истории решает их односторонне и неправильно.

Хотя подавляющее большинство профессиональных буржуазных историков скептически и недоверчиво относятся ко всякой философии и редко имеет сколько-нибудь целостную систему взглядов, в их теоретическом мышлении находятся обрывки тех же самых идей, которые господствуют в философии истории. Центральной проблемой здесь, как и в других областях знания, является проблема релятивизма. Субъективно-идеалистический взгляд на историю, господствующий в современной буржуазной науке, подрывает самые основы исторической науки. Он принципиально отвергает возможность объективной истины в исторической науке, оспаривает возможность формулирования исторических законов и обрекает историка на простое описание единичных фактов. Он отрицает единство и поступательность мирового исторического процесса, пытается подорвать марксистское учение о социальной революции, смазывает качественные различия между историческими периодами и тем самым заводит в тупик периодизацию всемирной истории. В рассмотрении этих проблем особенно наглядно обнаруживается неразрывная связь онтологического и гносеологического аспектов философии истории; субъективистская трактовка теории исторического знания покоится в последнем счете на идеалистическом понимании исторического процесса и в свою очередь, в силу характерного для субъективного идеализма отождествления процесса познания и его предмета, закрепляет идеалистический взгляд на историю.

Кризис буржуазного историзма и порожденные им философско-исторические теории наглядно выявили трудности познания социальных явлений и показали, что историческая наука не может успешно развиваться

без тесной связи с философией и другими общественными науками. Однако субъективистская философия истории только обостряет эти трудности, заводя историков в тупик агностицизма и релятивизма. Опасность и вредность подобных концепций, их несовместимость с практикой исторического исследования чувствуют уже многие буржуазные историки и некоторые философы. Отсюда — учащающиеся выступления отдельных ученых против господствующих в буржуазном мире философско-исторических взглядов. Однако преодолеть эти взгляды, оставаясь в пределах буржуазной идеологии и философского идеализма, невозможно. Поэтому выступления отдельных видных буржуазных ученых против релятивизма, скептицизма, идиографизма и т. п., будучи, несомненно, полезными, не являются до конца последовательными. В большинстве случаев они либо призывают к возрождению старых, опровергнутых жизнью объективистских установок, либо сводятся к эклектизму.

Единственный выход из кризиса буржуазной исторической мысли дает исторический материализм. В. И. Ленин писал, что кризис физики может быть преодолен только при условии перехода ее на позиции диалектического материализма. «...Но она идет к единственно верному методу и единственно верной философии естествознания не прямо, а зигзагами, не сознательно, а стихийно, не видя ясно своей «конечной цели», а приближаясь к ней ощупью, шатаясь, иногда даже задом. Современная физика лежит в родах. Она рождает диалектический материализм. Роды болезненные. Кроме живого и жизнеспособного существа, они дают неизбежно некоторые мертвые продукты, кое-какие отбросы, подлежащие отправке в помещение для нечистот»¹. Это положение верно и для истории. Только «отбросов» в ней значительно больше, поскольку империалистическая буржуазия извращает не только философские выводы, но и самое содержание исторической науки.

Кризис буржуазного историзма свидетельствует о том, что историческая наука, как и остальные общественные науки, не может успешно развиваться на базе философского идеализма, какие бы формы он ни принимал, и в рамках буржуазного мировоззрения. Кризис

¹ В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 299.

буржуазной исторической мысли разрешается только рождением марксистской историографии. Историческая наука, стоящая на позициях марксизма, давно уже существует и успешно развивается в СССР и странах народной демократии, она имеет своих представителей во многих капиталистических странах. Даже враждебные марксизму историки вынуждены признавать достижения марксистской историографии и усваивать себе отдельные положения исторического материализма, хотя бы в искаженной и односторонней форме.

Глубокая, аргументированная критика буржуазной философии истории является одновременно частью борьбы марксистов в защиту научного знания и важным участком идеологической борьбы, направленной на разоблачение реакционной сущности буржуазной идеологии. Изучение истории и современного состояния буржуазной философии истории является необходимой предпосылкой дальнейшей работы в этой области, требующей совместных усилий историков и философов.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	9
Кризис буржуазной исторической мысли в эпоху империализма	—
„Кризис историзма“ и его социальные корни	—
„Кризис историзма“ как результат внутреннего развития буржуазной исторической мысли	26
Кризис исторической мысли и „критическая философия истории“	59

Часть I

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ ЭПОХИ ИМПЕРИАЛИЗМА

Глава 1. Философия истории немецкого неокантианства . .	70
„Идиографический метод“ баденской школы	71
Теория „идеальных типов“ М. Вебера	87
Дальнейшая эволюция неокантианской философии истории	95
Глава 2. Кризис буржуазной исторической мысли и философский иррационализм	102
В. Дильтей. История как „понимание“ и „переживание“	105
О. Шпенглер и Т. Лессинг. „Морфология культуры“. „История как осмысливание бессмысленного“	117
„Чувство историчности“ или воинствующий антиисторизм?	128
Прагматистский презентизм	138
Глава 3. Проблема истории в современном неогегельянстве . .	143
„Историзм“ Б. Кроче	—
«Идея истории» Коллингвуда	166
Глава 4. Неопозитивизм против историзма	172
Б. Рассел. „История как искусство“	174
К. Поппер против „историзма“	177
Применение к истории „семантического анализа“	186
Глава 5. Религиозная философия истории	195

Часть II

НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ В СОВРЕМЕННОЙ БУРЖУАЗНОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Глава 6. Куда ведет историков философский идеализм . . .	205
Глава 7. Возможна ли объективная истина в исторической науке	225
Предмет исторической науки. Что такое исторический факт?	230
История и современность. Партийность и объективность . .	245
Глава 8. История и закономерность	258
Идиографический метод в действии	—
История или философия истории?	274
Теория „исторического синтеза“ Берра	293
История и социология. Роль научной абстракции в исторической науке	306
Глава 9. Единство и поступательность всемирной истории	315
Единство всемирной истории и проблема ее периодизации . .	—
Буржуазная историография и общественный прогресс . .	335
Критерий общественного прогресса. Социально-экономические формации как ступени развития общества	350
Глава 10. Некоторые итоги	369
Политические выводы идеалистической философии истории и полемика вокруг нее среди буржуазных историков . .	—
Буржуазная историография и марксизм	382

Кон Игорь Семенович
Философский идеализм
и кризис буржуазной исторической мысли

Редактор *И. Щербина*

Оформление художника *А. Смелякова*
Художественный редактор *В. Журавский*
Технический редактор *Л. Уланова*
Корректор *Ю. Корнеевкова*

Сдано в набор 28 февраля 1959 г. Подписано в печать
9 июня 1959 г. Формат бумаги 84×108¹/₃₂. Бумаж-
ных листов 6,31. Печатных листов 20,7. Учетно-
издательских листов 21,73. Тираж 10000 экз. А05208.
Заказ № 2838. Цена 11 р. 85 к.

Издательство социально-экономической литературы
Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Первая Образцовая типография имени А. А. Жданова
Московского городского Совнархоза.
Москва, Ж-54, Вадовая, 28.